

मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास

राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



नोंदणी क्र. एफ.१६०९४(मुंबई)





महाराष्ट्र शासन
मराठी भाषा विभाग
राज्य मराठी विकास संस्था
एल्फिन्स्टन तांत्रिक विद्यालय, ३, महापालिका मार्ग,
धोबीतलाव, मुंबई – ४००००१ दूरध्वनी : (०२२) २२६३१३२५ / २२६५३९६६
संकेतस्थळ https://rmvs.marathi.gov.in इ-पत्ता rmvs_mumbai@yahoo.com

निवेदन

राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई ही महाराष्ट्र शासनाने स्थापन केलेली स्वायत्त संस्था आहे. मराठी भाषा विभागाच्या पत्राप्रमाणे (संदर्भ क्र. मसंस २०१६/प्र.क्र.११५/२०१६/भाषा-२, दि. ३ जानेवारी, २०१७) राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे '**महाराष्ट्रातील मराठी संशोधन मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य योजना**' कार्यान्वित करण्यात आली असून या योजनेअंतर्गत महाराष्ट्रातील मराठी भाषा, साहित्य व संस्कृती वृद्धिंगत होण्यासाठी काम करणाऱ्या महाराष्ट्रातील मान्यताप्राप्त मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य करण्यात येते.

सदर प्रकल्पांतर्गत प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांना राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे नवभारत मासिकांचे ऑक्टोबर १९४७ ते सप्टेंबर २०१७ पर्यंतच्या अंकांचे संगणकीकरण करून ते सार्वजनिकरीत्या आणि विनामूल्य उपलब्ध करून देण्यासाठी अर्थसाहाय्य करण्यात आले होते. याअंतर्गत सदर अंकांचे संगणकीकरण करण्यात आले असून **प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांनी हे अंक जतन केलेले असल्यामुळेच आपल्याला संगणकीय स्वरूपात उपलब्ध होत आहेत**.

या अंकांच्या पीडीएफ प्रती आपण विनामूल्य उतरवून घेऊ शकता. असे करताना खालील सूचना लक्षात घेऊन त्यांचे पालन करावे.

१. सदर ग्रंथांच्या पीडीएफ प्रती या वैयक्तिक वापरासाठी विनामूल्य उतरवून घेता येतील तसेच इतरांनाही विनामूल्य देता येतील. पण कोणत्याही कारणासाठी त्याचा व्यावसायिक वापर करता येणार नाही.
२. सदर ग्रंथांचे दुवे इतरांना देताना त्यासाठी कोणतीही रक्कम आकारता येणार नाही.
३. पीडीएफ प्रतींवर असलेली राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांची मुद्रा आपणास काढता येणार नाही.
४. आपल्या अभ्यासासाठी, संशोधनासाठी या सामग्रीचा उपयोग करताना आपण योग्य तो श्रेयनिर्देश केला पाहिजे.

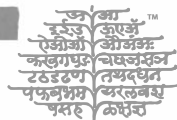
वरील अटींचा भंग झालेला आढळल्यास कायदेशीर कारवाई करण्यात येईल.

स्पष्टीकरण : सदर सामग्री ही केवळ ऐतिहासिक दस्तऐवज म्हणून उपलब्ध करण्यात आली असून या सामग्रीतून व्यक्त होणारी मते, विचारसरणी इ. त्या त्या लेखक, संपादक इ. कर्त्यांची आहे. त्यांपैकी कोणतेही मत, विचारसरणी इ. यांचा पुरस्कार महाराष्ट्र शासन, मराठी भाषा विभाग, राज्य मराठी विकास संस्था व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांपैकी कुणीही करत नसून त्या त्या मताचे वा विचारसरणीचे दायित्व उपरोक्त विभागांवर असणार नाही.

वर्ष ३४
ऑक्टोबर १९८०
अंक १

नवभारत

अनुक्रमणिका

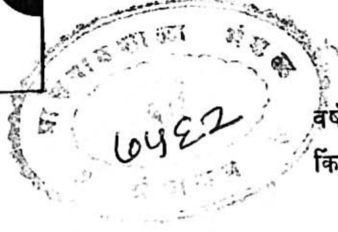






महाराष्ट्र राज्य साहित्य संस्कृती मंडळ पुरस्कृत
प्राज्ञपाठशाला मंडळ वाई, संचालित मासिक

नवभारत



वर्ष ३४ । अंक १ । ऑक्टोबर १९८०
किंमत २ रुपये । वार्षिक वर्गणी १८ रुपये

संपादक

मे. पुं. रेगे

व्यवस्थापकीय पत्रव्यवहार :
पां. गो. आपटे,
व्यवस्थापक 'नवभारत' मासिक
द्वारा : प्राज्ञ प्रेस, वाई-४१२ ८०३
(जि. सातारा)

अनुक्रमणिका





नवभारत



ऑक्टोबर १९८०

अ नु क्र म

लेखक-परिचय

Δ **शि. स. अंतरकर :** मुंबई विद्यापीठाच्या पणजी येथील पदव्युत्तर अध्यापन व संशोधन केन्द्रात तत्त्वज्ञानाचे प्रपाठक (रीडर). Δ **वा. वि. मिराशी :** संस्कृतचे सेवानिवृत्त प्राध्यापक; संस्कृत, प्राचीन भारतीय इतिहास व संस्कृतीचे गाढे अभ्यासक व संशोधक; 'कमलासदन' धरमपेठ, नागपूर– ४४० ०१०. Δ **रा. पां. निपाणीकर :** मराठीचे प्राध्यापक व विभाग प्रमुख; कर्मवीर भाऊराव पाटील महाविद्यालय; मु. पो. उरुण–इस्लामपूर, जि. सांगली, पिन–४१५ ४०९. Δ **राजा रामण्णा :** भारताच्या संरक्षण मंत्रालयाचे वैज्ञानिक सल्लागार आणि संरक्षण संशोधन सचिव; संरक्षण मंत्रालय, नवी दिल्ली–११० ०११. Δ **आ. ह. साळुंखे :** लालबहाद्दूर शास्त्री कॉलेज, सातारा येथे संस्कृतचे प्राध्यापक व विभागप्रमुख, विश्वकोशातील संस्कृत व धर्म विषयांचे अभ्यागत संपादक, ४०२ गुरुवार पेठ, सातारा. Δ **म. अ. मेहेंदळे :** संस्कृतचे प्राध्यापक व 'संस्कृत कोशाचे' उपप्रमुख संपादक, डेक्कन कॉलेज, पुणे– ४११ ००६. Δ **शोभना गोखले :** पुणे विद्यापीठात इतिहास व प्राचीन भारतीय संस्कृतीच्या प्रपाठक; डेक्कन कॉलेज, पुणे–४११००६. Δ **ज. सु. चौधरी :** किसन वीर महाविद्यालय, वाई येथे वाणिज्य विभागाचे प्राध्यापक व विभाग प्रमुख, वाई–४१२ ८०३. Δ **वि. ना. कुलकर्णी :** मराठीचे प्राध्यापक व विभागप्रमुख, विलिंग्डन महाविद्यालय, सांगली–४१६ ४१६. Δ **सतीश वि. कुलकर्णी :** मराठी विश्वकोशाच्या विज्ञान व तंत्रविद्या कक्षेत अभियांत्रिकीच्या विविध शाखांचे संपादक, विश्वकोश, वाई–४१२ ८०३.

संपादकीय—

प्रबोधनाविरुद्ध

प्रबोधनाचे अधिष्ठान असलेला मध्यवर्ती सिद्धांत कोणता होता ? हा सिद्धांत असा मांडता येईल : माणसाच्या ठिकाणी विवेक ही स्वायत्त अशी ज्ञानशक्ती आहे. प्रमाण ज्ञान ह्या शक्तीच्या वापरापासूनच मिळू शकते. निरीक्षणावर आधारलेली आणि निरीक्षणाची कसोटी अंतिम म्हणून स्वीकारणारी वैज्ञानिक विचारपद्धती ही विवेकशक्तीचा वापर करण्याची प्रमाण रीत होय. ह्याशिवाय प्रमाण ज्ञान मिळविण्याचा दुसरा कोणताही मार्ग नाही; दुसऱ्या कोणत्याही उगमस्थानापासून माणसाला प्रमाण ज्ञान उपलब्ध होऊ शकत नाही. ईश्वराने किंवा त्याच्या अधिकृत प्रेषिताने प्रकाशित केलेले ज्ञान विशिष्ट धर्मग्रंथात ग्रथित करण्यात आले आहे असा दावा ह्या ग्रंथातर्फे अनेकदा करण्यात येतो. हा दावा ह्या सिद्धांताला अर्थात् अमान्य आहे. धर्मग्रंथ, प्रेषितांची वचने, त्यांच्यावरील अधिकृत भाष्ये, परंपरा, साक्षात्कार इ. हे प्रमाण ज्ञान मिळविण्याचे मार्ग नाहीत ही ह्या सिद्धांताची नकारी बाजू आहे.

पण ह्या सिद्धान्तामागे दुसरा एक सिद्धान्त लपलेला आहे. हा दुसरा सिद्धान्त असा की मानवी प्रकृती सर्वत्र मूलतः सारखीच असते, स्थलकालभेदाने तिच्या आविष्कारांमध्ये काही भेद पडतात हे खरे असले तरी हे भेद गौण असतात आणि सर्व काळी आणि सर्व ठिकाणी मानवी प्रकृतीमध्ये, माणसाच्या जीवनामध्ये आढळून येणारे साम्यच महत्त्वाचे असते, माणसांची साध्ये सर्वत्र मूलतः सारखीच असतात आणि माणसांना ती कशी साधता येतील ह्याविषयीचे अनुभवावर आधारलेले, तर्कसंगत नियम प्रस्थापित करता येतात आणि हे मानवी प्रकृतीविषयीचे प्रमाण ज्ञान माणसांनी कमावले की पूर्वग्रह, अंधश्रद्धा, तर्कवितर्क ह्यांच्यावर आधारलेले त्यांचे भ्रम आणि अर्धीकच्ची पण ठामपणे उराशी कवटाळून धरलेली मते लोप पावतात. थोडक्यात वैज्ञानिक पद्धतीचा वापर करून भौतिक सृष्टीविषयीचे सर्वत्र प्रमाण असे विज्ञान जसे न्यूटनने रचले, निदान त्याचा पाया घातला, त्याप्रमाणे मानवी प्रकृतीविषयीचे आणि म्हणून मानवी व्यक्ती आणि मानवी समाज ह्यांच्याविषयीचे सर्वत्र प्रमाण असलेले असे विज्ञान रचता येईल, असे विज्ञान असलेच पाहिजे असा हा सिद्धान्त आहे. ह्या विज्ञानात जे नियम सिद्ध करण्यात आलेले असतील त्यांना अनुसरून विवेकानुसारी नीतिशास्त्र, राज्यशास्त्र, इ. मानवी जीवनाच्या वेगवेगळ्या अंगांचे नियमन करणारी शास्त्रे रचणे, आणि ह्या शास्त्रांच्या आधारे सामाजिक संस्थांची आणि व्यवहाराची पुनर्रचना करणे हा ह्या सिद्धान्तापासून लाभणारा कार्यक्रम होता. अर्थात् हा वैज्ञानिक आणि व्यावहारिक कार्यक्रम पार पाडण्याच्या आड माणसांचा आळस, त्यांची गतानुगतिकता एवढ्याच गोष्टी येतात असे नाही. मानवी प्रकृतीच्या, माणसांच्या गरजा, प्रेरणा, प्रवृत्ती आणि त्यांचे समाधान करण्याचे मार्ग यांच्या सम्यक् आकलनावर आधारलेले विज्ञान आणि सामाजिक पुनर्रचनेचा कार्यक्रम उभारण्याच्या आड प्रस्थापित हितसंबंध – ही येतात. पण महत्त्वाची गोष्ट ही की मानवी प्रकृतीविषयीचे समान आणि सर्वत्र प्रमाण असलेले विज्ञान रचणे शक्य आहे आणि म्हणून कोणत्याही विशिष्ट संस्कृतीचे आणि विशिष्ट सामाजिक व्यवहाराचे मूल्यमापन ज्याच्या आधारे करता येते असा निकष उपलब्ध आहे; किंवा उपलब्ध करून घेता येईल.

मानवी प्रकृती सर्वत्र समान आहे, त्याच नियमांनी घडलेली आणि बांधलेली आहे आणि म्हणून मानवी कल्याणाचे, हिताचे स्वरूप सर्वत्र सारखेच असते हे गृहीतकृत्य प्लेटो आणि ॲरिस्टॉटल यांच्या

अनुक्रमणिका

तत्त्वज्ञानापासून पाश्चात्त्य परंपरेत आढळून येते. मानवी प्रकृती समान आहे आणि म्हणून मानवी कल्याणाचे–ह्या प्रकृतीच्या खऱ्याखुऱ्या साफल्याचे किंवा परिपूर्तीचे किंवा आदर्श स्थितीचे– स्वरूपही सर्वत्र सारखेच आहे. आणि म्हणून प्रमाण नीतीचे स्वरूपही सर्वत्र सारखेच असले पाहिजे आणि ह्या कल्याणाचा आणि नीतीचा शोध घेणे हे तत्त्ववेत्त्यांचे काम आहे. मानवी कल्याणाचा निर्देश करण्यासाठी आपण वेगवेगळ्या शब्दप्रयोगांचा उपयोग करू. उदा. प्लेटोला अनुसरून 'सुखी जीवन' किंवा 'न्यायी जीवन' किंवा 'सद्‌गुणी जीवन', इ. ह्या कल्याणाच्या आशयाविषयी आणि घडणीविषयीही मतभेद असू शकतील. उदा. मानवी प्रेरणांच्या आणि शक्तींच्या सुसंगत आविष्कारात हे सामावलेले आहे असे एक मत असेल आणि प्रेरणांचा व प्रवृत्तींचा शक्य तितका संकोच करण्याने, त्यांचे निर्मूलन करण्याने लाभणारे स्वातंत्र्य हा ह्या कल्याणाचा आशय असतो असे दुसरे मत असेल. पण मानवी कल्याणाच्या स्वरूपाविषयी भिन्न मते असतील तर त्यांच्यातील एक सोडून इतर सर्व मते तरी चूक असतील. आणि हीच गोष्ट व्यक्तीच्या आणि समाजाच्या जीवनाचे नियमन करणाऱ्या मूलभूत संकल्पनांच्या बाबतीतही– उदा. नीती, न्याय, इ.– खरी आहे. सामाजिक न्यायाचे स्वरूप सर्वत्र सारखेच असले पाहिजे, आणि विशिष्ट सामाजिक व्यवस्था ह्या न्यायाच्या तत्त्वापासून जेवढी दूर असेल तेवढी ती अन्यायी असेल.

पण ह्या गृहीतकृत्याच्या विरुद्ध असलेले एक मतही ग्रीक कालापासून चालत आलेले आहे. 'विस्तव ग्रीसमध्ये जसा माणसांना भाजतो तसाच इराणमध्येही भाजतो पण माणसांच्या चालीरीती बदलत जातात' ह्या अर्थाचे एक वचन ॲरिस्टॉटलने उद्‌धृत केले आहे. सोफिस्ट विचारवंतांनी अशी भूमिका स्वीकारली होती की मूल्यविषयक निर्णय, चांगले काय आणि योग्य काय ह्याविषयीचे निर्णय आणि त्यांच्यावर उभारलेल्या संस्था वस्तुनिष्ठ अपरिवर्तनीय नैसर्गिक वस्तुस्थितीवर आधारलेल्या नसतात; त्या माणसांच्या मतावर आधारलेल्या असतात. आणि ही मते समाजागणिक आणि वेळोवेळी बदलत जातात.

ग्रीक सोफिस्टांच्या वेळेपासून चालत आलेला हा संशयवादी धागा पकडून आधुनिक काळात १८ व्या शतकापर्यंत अनेक विचारवंतांनी मानवी प्रकृतीची एकविधता, सारखेपणा नाकारला. उदा., माँतेन, माँतेस्क्यू इ. मानवी प्रकृतीचे एक निर्धारित असे रूप नाही. ती अनेक वळणे घेते. अनेक रूपे धारण करते. इतिहासात, आणि भूगोलावरील भिन्न प्रदेशात भिन्न चालीरीती, नीतीच्या भिन्न कल्पना, जीवनाच्या भिन्न शैली आढळतात. मानवी प्रकृतीचे असे शास्त्र बांधता येणार नाही. प्रत्येक समाजाच्या आणि संस्कृतीच्या अंतरंगात शिरून तिचे वैशिष्ट्य, वेगळेपण समजून घ्यावे लागेल.

पण विज्ञानाच्या एकतेच्या आणि सार्वत्रिकतेच्या आदर्शाची मोहिनी जबरदस्त होती. विज्ञानाची ही संकल्पना आणि तिच्यावर आधारलेला ज्ञानप्रांतातील कार्यक्रम देकार्तने विचारवंतांपुढे मांडला होता. वैज्ञानिक ज्ञानाचा प्रारंभ करायचा तर आपले विशिष्ट, सरमिसळ अनुभव बाजूला सारा. स्पष्टपणे आणि असंदिग्धपणे सत्य म्हणून जी सार्वत्रिक सत्ये तुम्हाला प्रतीत होतील तेवढीच प्रमाण म्हणून स्वीकारा. आणि त्यांच्यापासून तेवढ्याच स्पष्टपणे आणि असंदिग्धपणे प्रमाण म्हणून प्रतित होणाऱ्या अनुमानांच्या आधारे निष्कर्ष काढा. हे भक्कम ज्ञान असेल. त्याच्यात अंधुक, अस्पष्ट, संशयास्पद असे काही असणार नाही. ज्ञानाचा हा आदर्श देकार्तला (प्लेटोप्रमाणे) गणितात आढळला. गणिताला आधारभूत असलेली मूलविधाने सत्य म्हणून संशयातीतपणे आपल्याला प्रतीत होतात. त्यांच्यापासून निगमनाने आपण सिद्धांत निष्पन्न करून घेतो आणि सिद्ध करतो आणि ह्या निगमनातील प्रत्येक पायरी मूलविधानांइतकीच स्वच्छपणे आणि संशयातीतपणे प्रमाण म्हणून प्रतीत होत असते. ह्या निगामी विचारपद्धतीत अनुभवाचा, निरीक्षणाचा आधार घ्यावा लागतो ही गोष्टही पुढे स्पष्ट झाली. न्यूटनच्या महान् कृतीमधून वैज्ञानिक विचारपद्धतीचे स्वरूप जसे स्पष्ट झाले तसेच देकार्तच्या ह्या कार्यक्रमाला अनुसरून रचण्यात आलेल्या किंवा शोधून काढण्यात आलेल्या विज्ञानाची इमारतही बांधली गेली.

निसर्गात डोळे फिरवून टाकणारी अनंत विविधता आहे. पण काही थोड्या, मूलभूत आणि सार्वत्रिक तत्त्वांच्या आधारे, त्यांच्यापासून निष्कर्ष काढून ह्या विविधतेची व्यवस्था लावता येते. तिचा पूर्ण उलगडा करता येतो. मानवी प्रकृतीला पायाभूत असलेले सार्वत्रिक नियम जर शोधून काढले तर त्यांच्या साहाय्याने मानवी संस्कृतीत आणि व्यवहारात असलेल्या साऱ्या विविधतेचीही अशी व्यवस्था लावता येईल. निसर्गाचे जसे एक, सर्वसमावेशक विज्ञान आहे त्याप्रमाणे मानवी प्रकृतीचेही एक, समावेशक विज्ञान असणार; असले पाहिजे.

अर्थात निसर्गविज्ञान आणि मानवविज्ञान यांच्यात एक मूलभूत भेद राहीलच. निसर्गविज्ञानात वस्तूंच्या वर्तनाचे नियम शोधून काढण्यात येतात. ह्या नियमांच्या ज्ञानाच्या आधारे वस्तूंची (आणि त्यांना घडणाऱ्या प्रक्रियांची) योग्य प्रकारे रचना करून आपण इष्ट त्या वस्तूंचे आणि घटनांचे उत्पादन करू शकतो. ह्या वस्तू आणि घटना माणसांच्या कल्याणाची साधने असतात. मानवविज्ञानाने मानवी प्रकृतीच्या घडणीचे आणि आविष्काराचे नियम आपल्याला समजून येणार. ह्या ज्ञानाचा उपयोग मानवी वर्तनाचे नियमन करण्यासाठी आपण करणार. म्हणजे आत्मनियमनासाठी करणार. मानवी प्रकृतीचे अंतिम घटक समजले, त्यांची बांधणी मानवी प्रकृतीमध्ये कशी होते हे समजले, हे घटक आणि त्यांचे परस्परसंबंध यांमुळे निश्चित होणारी माणसाची योग्य साध्ये समजली, ती प्राप्त करून घेण्याचे परिणामकारक मार्ग समजले की माणसाने कसे जगावे, स्वतःसाठी काय साधावे आणि ते कसे साधावे आणि इतराशी कसे वागावे हे आपल्याला समजेल. पण एवढ्याने भागत नाही. माणसाने कसे वागावे हे समजले, योग्य जीवनपद्धती समजली की मग मानवी विकृतींची विकृती अशी ओळख पटते. व्यक्तीच्या स्वभावाने, सामाजिक संस्थांनी आणि व्यवस्थेने जी विकृत वळणे घेतली असतील ती विकृत असल्याचे भान होते, ही विकृत वळणे कशी घेतली गेली ह्याचे आकलन होते आणि ती दुरुस्त कशी करावी हेही समजते. म्हणजे मानवविज्ञान हे एकाच वेळी विज्ञान, नीतिशास्त्र आणि तंत्रज्ञानही असते.

प्रबोधनाच्या पुरस्कर्त्यांनी एक समान मानवी प्रकृती आहे आणि तिला अनुसरून जगण्याचा एक सम्यक् मार्ग आहे हे गृहीत धरले. अर्थात् ह्या प्रकृतीकडे आणि तिला अनुरूप असलेल्या सम्यक् जीवनमार्गाकडे पहाण्याचे भिन्न दृष्टिकोन होते. Voltaire आणि त्याचे सहकारी यांची वैज्ञानिक पद्धतीने निसर्गाविषयी आणि माणसाविषयी शोधून काढलेल्या ज्ञानाच्या योगाने कष्ट कमी करता येतील, माणसाच्या गरजांचे आणि इच्छांचे समाधान करणाऱ्या वस्तूंचे पुरेसे उत्पादन करता येईल आणि माणसांना अधिकाधिक सुखी करता येईल अशी धारणा होती. अज्ञान, अंधश्रद्धा, असहिष्णुता ह्या माणसांना दुःखी बनविणाऱ्या दोषांवरील खरा तोडगा म्हणजे वैज्ञानिक ज्ञान आणि त्याच्यावर आधार-लेल्या उत्पादक कला होत असा त्यांचा ठाम विश्वास होता. रूसोचा दृष्टिकोन अगदी वेगळा होता. ह्या ज्ञानामुळे आणि कलांमुळे माणूस स्वतःच्या खऱ्या प्रकृतीपासून दुरावतो, विकृत व भ्रष्ट होतो. सुखाला आणि चैनीला चटावतो आणि दुःखी होतो अशी त्याची खात्री होती. ह्या कृत्रिम सिद्धींचा त्याग करून माणसाने आपल्या मूळ आणि स्वाभाविक प्रकृतीकडे वळले पाहिजे आणि शुद्ध अंतःकरणाने, नैसर्गिक प्रेरणांना अनुसरून जगले पाहिजे; तरच त्याला खरे सुख, खरी समता आणि न्याय साधता येईल असा रूसोचा दृष्टिकोण होता. मानवी प्रकृती आणि सम्यक् जीवनमार्ग यांच्याविषयीची ही परस्पर-विरोधी दर्शने असली तरी त्यांना समान असलेले एक गृहीतकृत्य आहे. ते हे की मानवी प्रकृती एक आहे, सर्वत्र समान आहे आणि तिच्यावर आधारलेला, सर्वत्र प्रमाण असलेला असा एक सम्यक् जीवनमार्ग आहे.

हे प्राचीन आणि प्रबोधनकाली, आधुनिक विज्ञानाच्या पार्श्वभूमीवर, परत दृढपणे स्वीकारण्यात आलेले मत व्हिकोने जाणीवपूर्वक नाकारले आणि एक नवीन वैचारिक युग सुरू केले. ह्या मताला आधारभूत असलेली विज्ञानाची संकल्पनाच त्याने नाकारली.

अनुक्रमणिका

मानवी ज्ञानाचा आदर्श देकार्तला गणितात सापडला होता. गणिती विधाने पारदर्शक असतात. ती सत्य आहेत असे आपल्याला सरळ दिसून येते किंवा सिद्ध करता येते. इतर विधानांपलीकडे जाऊन त्यांची प्रचीती घ्यावी लागत नाही. इतर विधानांचे असे नसते. त्यांची निरीक्षणाच्या आधारे प्रचीती घ्यावी लागते. गणिती विधाने जशी पारदर्शक आहेत तशीच इतर विधानेही ठरू शकतील, स्वतः-प्रमाण, स्वतः सिद्ध अशा पारदर्शक विधानांपासून निगमनाने त्यांचे निष्पादन करता येईल आणि आज केवळ निरीक्षणाच्या आधारावर सत्य म्हणून स्वीकारलेल्या विधानांना पारदर्शक बनविता येईल अशी देकार्तची आशा होती.

पण गणिती विधानात आणि दुसऱ्या प्रकारच्या, ' वस्तुस्थितिविषयक विधानांत ह्या जो भेद आहे त्याचे कारण काय ? ह्या भेदाचा उलगडा आपण कसा करणार ? देकार्तचे मत असे की ही मूलतः दोन भिन्न प्रकारची विधाने आहेत असे नव्हेच. सत्य विधानाने आपण नेहमीच वस्तुस्थितीचे ग्रहण करतो. गणिती विधानानेही आपण वस्तुस्थितीचेच ग्रहण करतो. फक्त गणिती विधानाची सत्यता पारदर्शक असते. इतर विधानांच्या बाबतीत ती सिद्ध करावी लागते. व्हिको ही भूमिका समूळ नाकारतो. गणिती विधाने पारदर्शक का असतात ? व्हिकोचे म्हणणे असे की गणित ही आपण स्वतः केलेली निर्मिती आहे आणि म्हणून ती आपल्याला पारदर्शक असतात. गणिती विधान स्वतः पलीकडे असलेल्या वस्तुस्थितीचे ग्रहण करीत नाही. गणित ही आपण निर्माण केलेली भाषा आहे आणि वस्तूविषयीची विधाने मांडण्यासाठी आपण ही भाषा वापरतो. ह्या भाषेचे नियम आपण घालून दिलेले असतात. आणि म्हणून ह्या नियमांत काय बसते आणि काय बसत नाही, कोणती गणिती विधाने स्वीकारार्ह आहेत आणि कोणती नाहीत, ह्याचे आपल्याला पूर्ण आकलन असते. निसर्गातील वस्तुस्थितीचे ह्या प्रकारचे आकलन आपल्याला होऊच शकत नाही. निसर्गात असे असे आहे एवढे आपल्याला अनुभवाने कळते. पण ते तसे का आहे ह्याचे आकलन आपल्याला होऊ शकत नाही. पण गणिती विधान का खरे आहे, कशामुळे ते खरे आहे ह्याचे आकलन आपल्याला पूर्णपणे होऊ शकते.

आपण जे स्वतः घडविलेले असते त्याचेच आपल्याला खरेखुरे, आंतरिक आकलन होऊ शकते. निसर्ग आपण घडविलेला नाही. त्याचे बाहेरून दर्शन आपल्याला घेता येईल. पण त्याचे आकलन आपल्याला होऊ शकणार नाही. गणिताचे आपल्याला आकलन होऊ शकते कारण ती आपली निर्मिती आहे. आणि ह्याच न्यायाने आपल्याला फक्त मानवी कृतीचे, मानवी व्यवहाराचे आणि निर्मितीचे खरेखुरे आकलन होऊ शकते. कारण आपण स्वतः निर्माते असतो आणि म्हणून मानवी निर्मितीच्या आणि तिच्या निर्मात्याच्या अंतरंगात आपण रिघू शकतो. माणूस निर्माता आहे म्हणून मानवी निर्मिती म्हणून जिची ओळख आपल्याला पटते तिचेच केवळ आपल्याला ज्ञान होऊ शकते.

निसर्गात वस्तू आहेत आणि त्यांचे ज्ञान आपल्याला निसर्गविज्ञानातून होते. आणि निसर्गात माणूस अशीही वस्तू आहे आणि तिचेही ज्ञान आपल्याला होते. फक्त ही वस्तू म्हणजे आपण स्वतः आहोत आणि म्हणून माणसाविषयीचे ज्ञान स्वतःविषयीचे ज्ञान असल्यामुळे त्या ज्ञानाच्या आधारे स्वतःचे नियमन करता येते, स्वतःच्या जीवनाला दिशा देता येते, हे खरे नव्हे. माणूस अनेक वस्तूमधील एक वस्तू नव्हे. माणूस वस्तू नव्हेच. माणूस हा निर्माता, घडविणारा आहे.

माणसाची निर्मिती म्हणजे त्याचा आविष्कार असतो. आविष्कार म्हणजे जे अंतरंगात आहे त्याला बाहेर काढणे, त्याला बाह्य, मूर्त रूप देणे, ह्या बाह्य रूपात हे अंतरंग प्रकट करणे. तेव्हा मानवी निर्मिती समजून घेणे म्हणजे ती आविष्कार आहे हे समजून घेणे, तिच्यात जे अंतरंग ओतण्यात आले असेल, आकारित झाले असेल ते त्याच्याशी तादात्म्य पावून समजून घेणे. सर्व मानवी निर्मिती, आविष्कार ही मानवी भाषाच असते. निर्मिती जर निर्मात्यापासून अलग केली तर ती निर्मिती रहाणार नाही आणि म्हणून समजून घेता येणार नाही.

अनुक्रमणिका

माणसाच्या काही मूलभूत समान गरजा असतात पण माणसे वेगवेगळ्या परिस्थितीत रहात असल्यामुळे ह्या गरजा वेगवेगळी रूपे धारण करतात आणि त्यांचे समाधान करण्यासाठी वेगवेगळे मार्ग चोखाळावे लागतात आणि ह्यातून वेगवेगळ्या प्रकारच्या समाजरचना आणि प्रथा आणि संस्था आणि संस्कृती निर्माण होतात हा उथळ दृष्टिकोन झाला. माणसाचे असणे हा त्याचा आविष्कार असतो. त्याची भाषा, धर्मविधी, पुराणकथा, न्यायसंस्था, कायदे, ही सर्व त्याच्या आत्माविष्काराची रूपे असतात. तो ज्या जगात जगतो ते त्याचे जग असते, त्याने ज्याचा अर्थ लावला आहे, त्याने ज्याला अर्थ दिला आहे असे ते जग असते. हे त्याचे विशिष्ट जग त्याच्याबरोबर नष्ट होते. "काव्य ही माणसाची जन्मभाषा आहे, शेतीपूर्वी बागा होत्या, लिपीपूर्वी चित्रे होती, भाषणापूर्वी गाणे होते, विवेचनापूर्वी म्हणी होत्या, व्यापारापूर्वी देवघेव होती." गाणे, नाचणे, पूजा करणे, बोलणे, लढणे हे माणसांचे साक्षात् आविष्कार; ह्यांच्यातून त्याने आपल्या जीवनाला दिलेला अर्थ व्यक्त होतो.

तेव्हा माणूस आपली प्रकृती घेऊन येतो आणि ही प्रकृती त्याला समजून घ्यायची असते असे नसते. स्वतःची प्रकृती घडविताना माणसाला ती समजते; प्रकृती घडविणे आणि समजून घेणे ह्या एकाच प्रक्रियेच्या दोन बाजू असतात.

प्रबोधनानंतर मानवी जीवनाचा, वैयक्तिक आणि सामाजिक जीवनाचा, सम्यक् मार्ग काय आहे हे स्पष्ट झाले अशी रूढ कल्पना आहे. हा मार्ग युरोपीय संस्कृतीत मूर्त झाला आणि तिच्या तुलनेने इतर संस्कृती विचित्र, विद्रूप ठरल्या. मार्क्सवाद प्रबोधनाचेच अपत्य आहे. सर्व मानवी समाजांना, समाजाच्या सर्व अवस्थांना एका समावेशक स्पष्टीकरणात आपण गोवू शकतो असा मार्क्स-वादाचा अभिमान आहे. पण प्रश्न असा आहे की जेव्हा इतर संस्कृती स्वतःकडे युरोपीय प्रबोधनाच्या दृष्टिकोनातून पहातात तेव्हा त्या स्वतःलाच परक्या बनत नाहीत का ? स्वतःची आविष्कारशीलता त्या गमावीत नाहीत का ? जिला सुधारली पाहिजे अशी वस्तू आपण आहोत असे त्या मानीत नाहीत का ? स्वतःला त्या एक वस्तू बनवीत नाहीत का ?




अनुक्रमणिका

शि. स. अंतरकर

आत्मसंकल्पना : आत्मवाद*

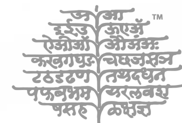
(I)

भारतात उपनिषदांपासून तो आजतागायत आणि पाश्चात्य तत्त्वज्ञानात ग्रीक कालापासून तो विट्गेन्स्टाईन, राईल, एयर, स्ट्रॉसनपर्यंत सर्वांनी चर्चिलेले तत्त्वज्ञानाचे जे काही मूलभूत प्रश्न आहेत, त्यांत " कोऽहं " किंवा " मी कोण ? " या प्रश्नाला महत्त्वाचे स्थान आहे. स्वयंजाणीव (Self-consciousness) हे माणसाचे वैशिष्टच आहे. त्यामुळे तो आपला स्वतःचा व स्वतःभोवतालच्या विश्वाचा विचार करू शकतो. तसा विचार मानवेतर प्राणी करू शकत नाहीत. आपल्या स्वतःचे स्वरूपाविषयी जिज्ञासा उत्पन्न होणे हे माणसाच्या विचारशीलतेचे लक्षण आहे. अशा जिज्ञासेतूनच ' मी कोण ? ' हा प्रश्न निर्माण होतो.

प्रथमच हे स्पष्ट करायला हवे, की तत्त्वज्ञानात जेव्हा हा प्रश्न विचारला जातो, तेव्हा ' मी ', ' तू ', ' तो ' इत्यादी पुरुषवाचक सर्वनामांनी ज्या विशिष्ट व्यक्तीचा निर्देश होतो, त्या व्यक्तीची ओळख व माहिती करून घेण्यासाठी म्हणून तो विचारला जात नाही. ' तू कोण ? कोठून आलास ? कोठे जाणार ? ' इत्यादी प्रश्न व्यवहारात जेव्हा विचारले जातात, तेव्हा त्यांचे उत्तर व्यक्तीचे नाव, गाव, धर्म, जात, पोटजात, राष्ट्रीयत्व, जन्मतारीख, वय, व्यवसाय, भाषा, उंची, वजन, शिक्षण, जन्मखूण इत्यादी गोष्टी सांगून दिले जाते. अशा सर्व व्यावहारिक प्रश्नांची उत्तरे आपण सर्वजण देतो. अर्थात काही अशिक्षित व्यक्ती आपले वय वा जन्मतारीख सांगू शकत नाहीत. काहींना आपले वजन व उंची माहीत नसेल, म्हणजे काहींना स्वतःविषयी तुटपुंजी माहिती असणे शक्य आहे. परंतु आपण ' मी कोण ? ' किंवा ' तू कोण ? ' अशा प्रकारचे प्रश्न जेव्हा तत्त्वज्ञानात विचारतो, तेव्हा या तुटपुंज्या माहितीत भर घालणे हा आपला हेतू असतो. एवढेच नव्हे तर ही संपूर्ण माहिती जरी मी बिनचूक सांगितली, तरी माझे उत्तर तत्त्वज्ञानाच्या संदर्भात अप्रस्तुत म्हणून हास्यास्पदही ठरेल. येथे ' मी कोण ? ' हा प्रश्न माझ्याविषयी विशिष्ट माहिती मागविण्यासाठी विचारलेला नसतो. म्हणून तत्त्वज्ञानाच्या संदर्भात ही सर्व माहिती अप्रस्तुत ठरते.

तत्त्वज्ञानात वरील सर्व प्रकारची व्यावहारिक उत्तरे अप्रस्तुत आहेत, हे मला वाटते सर्वमान्य व्हावे. परंतु आपण व्यवहारात एखाद्याला " तू कोण ? कोठून आलास ? कधी आलास ? येथे किती काळ रहाणार ? कशासाठी आलास ? येथून कुठे व कधी जाणार ? " इत्यादी प्रश्न विचारतो. हे व अशांसारखे प्रश्न तरी तत्त्वज्ञानाच्या संदर्भात प्रस्तुत आहेत का ? पुष्कळ पारंपरिक तत्त्वज्ञ हे प्रश्न तत्त्वज्ञानाच्या संदर्भातही प्रस्तुत आहेत, नव्हे महत्त्वाचे आहेत असे मानतात; व त्यांची उत्तरे शोधण्याचा प्रयत्न करतात. विशेषतः धार्मिक व आध्यात्मिक तत्त्वज्ञ व्यक्ती जन्माला येण्यापूर्वी असते व मेल्यानंतरही ती निराळ्या स्वरूपात असते. हा जन्म म्हणजे जिवाच्या मोठ्या प्रवासातील एक टप्पा आहे, असे मानतात. त्यांच्या मते जन्माला येण्यात काही प्रयोजन आहे. परंतु बहुधा जडवादी व नास्तिक विचारवंतांना हे प्रश्न अर्थपूर्ण वाटत

* आत्मसंकल्पनेवरील श्री. शि. स. अंतरकरांचे तीन लेखांक ' नवभारत'मध्ये क्रमशः प्रसिद्ध करत आहोत. त्यांपैकी आत्मवाद हा पहिला लेखांक या अंकात दिला आहे. — संपा.





नसावेत. या सर्व प्रश्नांचा विचार करणे हे दोन-तीन लेखांच्या आवाक्यात बसणार नाही. म्हणून 'मी कोण?' म्हणजे 'व्यक्तीचे स्वरूप काय?' या एकाच प्रश्नाचा विचार या तीन लेखांत मी थोडक्यात करणार आहे.

(II)

'मी कोण?' हा प्रश्न जेव्हा तत्त्वज्ञानाच्या संदर्भात विचारला जातो, तेव्हा त्या प्रश्नाला अनेक बाजू असतात. (अ) हा प्रश्न विचारताना स्वतःच्या स्वरूपाचे स्वतःला ज्ञान व्हावे ही एक सामान्य जिज्ञासा असते. (आ) परंतु वस्तूचे किंवा व्यक्तीचे स्वरूप समजावून घेण्यात आणखी एक प्रश्न निगडीत आहे. आपण वस्तूचा किंवा व्यक्तीचा विशिष्ट नावाने, मग ते सामान्यनाम असो, विशेषनाम असो, वा सर्वनाम असो, निर्देश करतो; आणि तिच्या गुणांचा वा कर्मांचा विशेषणे, क्रियापदे इत्यादी प्रकारच्या शब्दांनी उल्लेख करतो. त्यामुळे आपण असे सामान्यपणे म्हणतो की नामाचा वापर जर अर्थपूर्ण असेल, तर प्रत्येक नामाने नामीचा निर्देश व्हायला पाहिजे आणि नामी त्याच्या गुण-कर्मांहून अलग असला पाहिजे. हे सामान्य गृहीत 'मी' चे स्वरूप समजावून घेत असतानासुद्धा आपण कळत नकळत स्वीकारीत असतो आणि विशेष म्हणजे व्यक्तीचा निर्देश करताना आपण जी सर्वनामे वापरतो ती प्रथम, द्वितीय, तृतीयपुरुषी पुरुषवाचक सर्वनामे असल्यामुळे या पुरुषवाचक सर्वनामांनी निर्देश होणारा नामी पुरुष हा अन्य सर्व नामांनी निर्देश होणाऱ्या जडवस्तूंहून वेगळा किंवा अलग असला पाहिजे असे मानण्याची आपली प्रवृत्ती असते. म्हणूनच मी कोण या प्रश्नाचा विचार करताना ही गृहीते व ही प्रवृत्ती चूक आहे की बरोबर याचा विचार करणे आवश्यक ठरते. ही झाली या प्रश्नाची दुसरी बाजू. हिला आपण या प्रश्नाची भाषिक व तार्किक बाजू म्हणू या. (इ) मी हा ज्ञाता आहे तर बाकी सर्व विश्व हे ज्ञेय आहे. मी 'विषयी' आहे आणि इतर वस्तू 'विषय' आहेत. त्यामुळे विश्वात 'मी' चे असे एक खास आगळे, वैशिष्ट्यपूर्ण स्थान आहे. ज्ञात्याला वा विषयीला ज्ञेयाचे वा विषयाचे ज्ञान होते. परंतु ज्ञाता वा विषयी हा ज्ञानाचा विषय कसा होऊ शकेल? म्हणूनच 'मी'ला 'मी'चे, स्वतःला स्वतःचे, ज्ञान करून घेण्यात 'मी'ला विषयी आणि विषय दोन्ही व्हावे लागेल. पण हे कसे शक्य आहे? 'मी कोण?' या प्रश्नाची ही तिसरी ज्ञानशास्त्रीय बाजू आहे. (ई) आत्मज्ञानी, योगी, संत, गूढानुभवी हे त्यांना त्यांच्या दिव्य अपरोक्षानुभूतीत स्वतःचे सत्य-ज्ञान झाले असल्याचे सांगतात. आणि या त्यांच्या आत्मसाक्षात्कारापुढे व्यक्तीविषयक जे व्यावहारिक व वैज्ञानिक ज्ञान आहे ते खोटे अथवा उथळ आहे असे सांगतात. ही अनुभूती येण्यासाठी फार मोठी नैतिक व आध्यात्मिक पात्रता लागते व फार मोठी साधना करावी लागते. त्यासाठी यम-नियमादी साधने, शमदमादी सद्गुण, विवेक, वैराग्य, इत्यादी गोष्टी आवश्यक असतात. त्यांच्या अभावी हे आत्मज्ञान होत नाही. म्हणून सामान्य मनुष्य हा आत्मज्ञानास पात्र नाही असे ते सांगतात. त्यामुळे आपल्याला जरी ही गूढानुभूती आली नसली, तरी सुद्धा आत्मसाक्षात्कारी पुरुष जे सांगतात त्याचा विचार करणे आवश्यक ठरते. ही या प्रश्नाची चवथी गूढवादी व नैतिक बाजू आहे. उ) व्यक्तीचे तसेच विश्वाचे, व्यवहार व विज्ञान यांना समजणारे स्वरूप हे खरे स्वरूप नाही, ते आभासात्मक आहे. व्यक्तीचे व विश्वाचे खरे स्वरूप सत्ताशास्त्रच (metaphysics) सांगू शकते असा सत्ताशास्त्र दावा करते. म्हणून 'मी'चे खरे स्वरूप काय? हा सत्ताशास्त्राचा प्रश्न आहे, तो विज्ञानाचा प्रश्न नाही असे मानले जाते. याचा विचार करणे ही या प्रश्नाची पाचवी सत्ताशास्त्रीय बाजू आहे. (ऊ) आणखी एक सर्वांत महत्त्वाची गोष्ट म्हणजे मनुष्याच्या आशा-आकांक्षा भीती या प्रश्नात गुंतल्या आहेत. त्याला मरायला नको आहे. मेल्यावर आपण संपतो असे मानणे त्याला मानवत नाही. कोणत्यातरी स्वरूपात आपण शिल्लक राहावे ही त्याची आशा आहे. म्हणून मृत्यूची भीती, अमरत्वाची इच्छा यामुळे हा प्रश्न केवळ तात्त्विक स्वरूपाचा न राहाता तो एक खास जिव्हाळ्याचा प्रश्न झाला आहे. ही या प्रश्नाची सर्वांत महत्त्वाची बाजू आहे. त्यामुळे या प्रश्नाची वस्तुनिष्ठपणे चर्चा करणे जवळ जवळ अशक्य ठरते. एकूण 'मी कोण'? या स्वतःच्या स्वरूपाविषयीच्या साध्या, सरळ, सोप्या दिसणाऱ्या प्रश्नात अनेक प्रश्न

अनुक्रमणिका

गुंतले आहेत. त्यामुळे हा अतिशय जटिल, गुंतागुंतीचा व अवघड प्रश्न होऊन बसला आहे. या प्रश्नाच्या उत्तरावर मानवी जीवनाचे इतर सारे प्रश्न, मानवाची जीवनपद्धती, त्याची ध्येयधोरणे अवलंबून असल्यामुळे हा प्रश्न अत्यंत महत्त्वाचाही ठरला आहे. अशा प्रकारे हा प्रश्न फार महत्त्वाचा आणि सर्वांना जिव्हाळ्याचा असल्यामुळे मी त्याचा विचार करण्याचे ठरविले. परंतु या प्रश्नाची व्याप्ती लक्षात घेतली तर हे लक्षात येईल, की दोन-तीन व्याख्यानांत वा लेखांत त्याची समाधानकारक उकल करणे केवळ अशक्य आहे. म्हणून या प्रश्नाच्या वरील सर्व बाजूंचा तपशीलवार विचार करणे किंवा या प्रश्नाला आजपर्यंत भारतीय व पाश्चात्त्य तत्त्वज्ञांनी जी अनेक उत्तरे दिली आहेत, त्यांच्या तपशीलात जाणे मला शक्य होणार नाही.

तत्त्वज्ञांनी या प्रश्नाला जी अनेक उत्तरे दिली आहेत त्यांचे ढोबळमानाने आत्मवाद, अनात्मवाद, आणि देहात्मवाद अशा तीन वर्गांत वर्गीकरण करून त्यांची चर्चा करण्याचा प्रयत्न मी करणार आहे. अर्थात हे अगदी स्थूल व ढोबळ वर्गीकरण आहे. या प्रत्येक वर्गातील विविध उपपत्तींना भिन्न-भिन्न छटा आहेत. त्यांच्यांत आपसांत बेबनाव आहे. अंतर्गत कलह आहे. परंतु या त्यांच्या अंतर्गत भेदात व भांडणात न शिरता व्यक्तीच्या स्वरूपाविषयी हे जे तीन प्रमुख दृष्टिकोन आहेत त्यांचे थोडक्यात टीकात्मक परीक्षण करण्याचा मी प्रयत्न करणार आहे. (१) व्यक्ती ही आत्मा, मन, आणि शरीर या तीन स्वतंत्र घटकद्रव्यांची बनली आहे असे मानतो तो आत्मवाद. (२) मन व शरीर या दोन स्वतंत्र घटकद्रव्यांचा संघात म्हणजे व्यक्ती. या दोन तत्त्वांव्यतिरिक्त आत्मा नावाचे आणखी एक स्वतंत्र तत्त्व मानण्याची गरज नाही असे अनात्मवाद मानतो. या अर्थाने देकार्त हा अनात्मवादी ठरेल. परंतु मी अनात्मवाद हा शब्द याहूनही संकुचित वा मर्यादित अर्थाने वापरणार आहे. त्यानुसार मन आणि शरीर हीसुद्धा नित्य द्रव्ये नसून अनित्य प्रवाही शृंखला आहेत. पाश्चात्त्य तत्त्वज्ञानात डेव्हिड ह्यूम आणि भारतात बौद्ध तत्त्वज्ञ यांनी हे मत मांडले आहे. (३) व्यक्ती एकसंध आहे; तिचे आत्मा, मन, व शरीर किंवा जाणीव व जडदेह अशा घटकद्रव्यांत विश्लेषण करणे चूक आहे; सचेतन शरीर म्हणजे 'मी' हा देहात्मवादी सिद्धांत आहे. चार्वाक, सर्व जडवादी व मार्क्सवादी तत्त्वज्ञ तसेच राइल. स्ट्रॉसन इत्यादी ब्रिटिश तत्त्वज्ञ स्थूलमानाने या वर्गात मोडतात. या तीन दृष्टिकोणांचा मी अनुक्रमे विचार करणार आहे. या लेखात मी आत्मवादाचे विवरण व परीक्षण करणार आहे.

(III)

आत्मानात्मविचार हा वेदान्ताचा – विशेषतः अद्वैतमताचा– केंद्रबिंदू आहे. प्रत्येकाला 'मी आहे' असा अखंड प्रत्यय असतो. परंतु मीचे खरे स्वरूप आपणास ठाऊक नसते. म्हणून अज्ञानाने आपण शरीर, इंद्रिये, प्राण, मन, बुद्धी इत्यादींशी आपले तादात्म्य करतो. आणि मी लठ्ठ आहे, मी अंध आहे, मी रागीट आहे, मी मंदबुद्धी आहे असे म्हणतो. खरोखर लठ्ठपणा, अंधत्व, रागीटपणा, मंदत्व हे अनुक्रमे शरीर, डोळा, मन, बुद्धी यांचे गुणधर्म आहेत. मी शरीर, इंद्रिये, प्राण, मन, बुद्धी या सर्वांहून अलग आहे. मी सच्चिदानंद रूप, अजर, अमर; आत्मा आहे. याचे ज्ञान झाल्यावर मी बंधमुक्त होतो. जन्ममृत्यूच्या फेऱ्यातून सुटतो. ही मुक्ती मानवी जीवनाचे परमश्रेय आहे. असा हा विचार आहे. हा विचार आपल्याला उपनिषदांत, गीतेत, ब्रह्मसूत्रांत, त्यावरील भाष्यांत आणि वेदान्ताच्या सर्व टीकाग्रंथांतून आणि स्वतंत्र ग्रंथांतून आढळतो.

आत्मस्वरूपाविषयीचे प्रश्न आपल्याला उपनिषदांतून स्पष्ट व निःसंदिग्धपणे उपस्थित केलेले आढळतात. उदाहरणार्थ, (१) छांदोग्य उपनिषदात प्रजापती म्हणतात, "पापरहित, जरारहित, मृत्युरहित, शोकरहित, क्षुधा-तृषारहित सत्यकाम व सत्यसंकल्प असा आत्मा आहे. त्याचा शोध घेतला पाहिजे." म्हणून देवांचा राजा इंद्र व असुरांचा राजा विरोचन प्रजापतीकडे येतात व जो आत्मा जाणल्यावर जीव संपूर्ण लोक व सर्व भोग प्राप्त करतो त्या आत्म्याचे स्वरूप जाणून घेण्याची इच्छा असल्याचे सांगतात. पाण्यात किंवा आरशात ज्याचे प्रतिबिंब दिसते तो आत्मा या पहिल्या उत्तरानेच विरोचनाचे समाधान होते. तो देहात्मवादी होतो. म्हणून असुर हे देहात्मवादी. परंतु या उत्तराने इंद्राचे समाधान होत नाही. म्हणून स्वप्न बघतो तो आत्मा,

अनुक्रमणिका

शांत झोपेचे सुख अनुभवतो तो आत्मा, असे करत शेवटी तुरीया अवस्थेत जेथे द्वैताचा लोप होतो तो आत्मा, असे चढत्या क्रमाने आत्म्याचे ज्ञान प्रजापती देतात. इंद्र आत्मवाद स्वीकारतो म्हणून देव हे आत्मवादी.

डॉ. राधाकृष्णन म्हणतात, की आधुनिक टीकाकार या पद्धतीत आत्माश्रय दोष असल्याचा आक्षेप घेतील. परंतु मला वाटते की या पद्धतीवर खरा आक्षेप असा आहे की, आत्म्याचा शोध पाप, म्हातारपण, दुःख, मृत्यू इत्यादी भीतींतून व सुखाच्या, अमरत्वाच्या इच्छेतून होत आहे. मला माझे वास्तव स्वरूप समजावून घ्यायचे नसून मला पाप, भीती, दुःख यांतून सुटण्यासाठी समाधान देणारी कल्पना हवी आहे. म्हणून हे सत्यशोधन नसून समाधानासाठी धडपड आहे.

(२) कठोपनिषदात नचिकेताची गोष्ट आहे. तो यमाकडे वर मागतो. त्यातला तिसरा वर म्हणून तो पुढील प्रश्नाचे उत्तर विचारतो : "मृत मनुष्य राहातो की नाही असा संशय आहे. काहींच्या मते तो असतो तर काहींच्या मते तो नसतो. याचे खरे उत्तर कोणते ?" अर्थात या उपनिषदात याचे उत्तर मर्त्य शरीरात अज, अमर, अजर, नित्य, शाश्वत असा आत्मा आहे; त्याचा नाश होत नाही असेच दिले गेले आहे. याच उपनिषदात पुढे आत्मा रथी, शरीर रथ, बुद्धी सारथी, मन लगाम, इंद्रिये घोडे, अशा प्रकारचे रूपक वापरले आहे.

(३) "कोणाच्या इच्छेने प्रेरित होऊन मन विषयांकडे जाते ? कोणाच्या इच्छेने प्रेरित होऊन प्राण आपला व्यापार करतात ? कोणाच्या प्रेरणेने वाणी बोलते, डोळे पाहातात व कान ऐकतात ?" असा प्रश्न केनोपनिषदात उपस्थित केला आहे. त्याचे उत्तर 'आत्मा सर्वप्रेरक व नियंत्रक आहे' असे आहे. शंकराचार्य यावर भाष्य करताना असे सांगतात, की येथे 'इषितं' व 'प्रेषितं' अशी दोन विशेषणे आहेत. याचे कारण पंचमहाभूते व इंद्रिये यांचा संघात जो देह त्यामध्ये प्रेरक भाव आहे हे प्रसिद्धच आहे. त्यामुळे हा प्रश्न निरर्थक आहे असे वाटेल. तो निरर्थक नाही हे दाखविण्यासाठी 'इषितं'चा उपयोग केला आहे. देह, इंद्रिये, मन यांच्या व्यतिरिक्त एखादी स्वतंत्र सचेतन वस्तू आहे का, की जिच्या इच्छामात्रेकरून मनादी इंद्रिये प्रेरित होतात ? असा हा प्रश्न आहे. मनादी संघात अचेतन असल्यामुळे रथाला ज्याप्रमाणे प्रेरक लागतो त्याप्रमाणे मन, इंद्रिये, प्राण, शरीर यांनाही प्रेरक पाहिजे असे येथे गृहीत आहे. मग हा प्रेरक कोण ? हा प्रेरक आत्मा आहे.

(४) मण्डुक उपनिषदात जागृती, स्वप्न, सुषुप्ती आणि तुरीया अशा चार अवस्थांचे वर्णन करून चवथ्या तुरीया अवस्थेत आत्मस्थिती प्राप्त होते असे सांगितले आहे.

उपनिषदांत आत्म्याविषयी खूप लिहिले गेले आहे. त्याची वानगीदाखल तीन-चार उदाहरणे आपण पाहिली. अधिक उदाहरणे देण्याची गरज नसावी. या उदाहरणांवरून खालील गोष्टी दिसतात :

(१) आत्मविषयक शोध बहुतेकवेळी मृत्यू, पाप, जरा, दुःख इत्यादी गोष्टींपासून सुटण्याच्या इच्छेतून केला गेला आहे. या सर्व गोष्टी शरीर, मन यांना लागू आहेत. म्हणून या सर्वांतून तरून जाण्यासाठी या सर्वांच्या अतीत अजर, अमर, सच्चिदानंद स्वरूप आत्मतत्त्व मानले गेले. तेच व्यक्तीचे खरे स्वरूप आहे. त्याचे ज्ञान झाल्यावर दुःख-शोकातून मनुष्य तरतो (तरति शोक आत्मवित् ।) असे उपनिषदांचे म्हणणे आहे.

(२) प्रत्येक हालचाल व व्यापार यांच्यामागे चित्‌शक्ती असावी. शरीर जड असल्यामुळे त्याला प्रेरणा देणारा चैतन्ययुक्त पदार्थ असावा असे गृहीत धरले गेले आहे. या गृहीताच्या आधारेच देह, मन इत्यादी तत्त्वांच्या अतीत असे आत्मतत्त्व स्वीकारले गेले आहे.

(३) स्वतःच्या स्वरूपाचा शोध घेत असता ज्ञाता-ज्ञान-ज्ञेय या त्रिपुटीचा, अहंकाराचा, द्रष्टेपणाचा लोप झाल्यामुळे जी एक उच्च गूढावस्था प्राप्त होते, जी परमशांती मिळते, त्या अवस्थेला आत्मा म्हटलेले आहे.

(४) काही वेळा संयम, विवेक, वैराग्य, त्याग इत्यादी नीतितत्त्वांना आधार देण्यासाठी दैवी संपत्ती अंगी बाणविण्याविषयी, आसुरी संपत्ती व देहबुद्धी नष्ट व्हावी म्हणून आत्मबुद्धीचा उपदेश केला गेला आहे.

अनुक्रमणिका

उपनिषदांनी आत्मवाद स्वीकारण्यामागील ही मनोभूमिका व प्रमुख कारणे असावी असे वाटते.

आपण उपनिषदांकडून भगवद्गीतेकडे आलो, की तेथेही दुसऱ्या अध्यायात आत्म्याविषयी चर्चा आढळते. ती चर्चा अर्जुनाला देह मर्त्य असला तरी आत्मा अमर आहे म्हणून मृत्यूविषयी शोक करणे वृथा आहे हे सांगण्यासाठीच प्रामुख्याने आली आहे.

भगवद्गीतेत आत्मा व शरीर यातील संबंध शरीर व त्यावरील कपडे यातील संबंधाइतका बाह्य असल्याचे सांगितले आहे. ज्याप्रमाणे आपण जुने कपडे टाकून नवीन परिधान करतो त्याचप्रमाणे आत्मा जुने शरीर टाकून नवीन शरीर धारण करतो. म्हणून मृत्यू म्हणजे देहांतर. एक शरीर टाकून दुसरे घेणे. यात भिण्यासारखे किंवा शोक करण्यासारखे काही नाही, मी देह आहे असे मानणे चूक आहे. मी आत्मा आहे. शरीरसुखाच्या मागे लागणे योग्य नाही. आत्मसुख हेच परमोच्च श्रेय आहे. त्यासाठी, नीतीला अधिष्ठान देण्यासाठी, कर्तव्याच्या आड येणारा मोह, देहबुद्धी नष्ट करण्यासाठी आत्मवाद स्वीकारला असल्याचे दिसून येते.

उपनिषदे आणि भगवद्गीता या श्रुती व स्मृती-ग्रंथांत आत्मवादाच्या पुष्टचर्थ तार्किक युक्तिवाद केल्याचे सहसा आढळत नाही. त्यासाठी आपणास दर्शनांकडे वळले पाहिजे. न्याय-वैशेषिक, सांख्य-योग, पूर्व–मीमांसा, उत्तर–मीमांसा (अथवा वेदान्त) आणि जैनदर्शन आत्मवाद स्वीकारतात. या प्रत्येक दर्शनांत शरीर, मन, बुद्धी यांच्याहून अलग अशा आत्म्याचे अस्तित्व सिद्ध करण्यासाठी काही युक्तिवाद योजले गेले आहेत. उदाहरणार्थ, न्यायसूत्र १. १. १० मध्ये इच्छा, द्वेष, प्रयत्न, सुख, दुःख आणि ज्ञान या हेतूं-वरून आत्म्याचे अनुमान करता येते असे प्रतिपादन केले आहे. ईश्वरकृष्णांच्या सांख्यकारिका क्रमांक १७ मध्ये पुरुषाचे अस्तित्व सिद्ध करण्यासाठी पुढील पाच कारणे दिली आहेत. "जो जो संघात तो तो दुसऱ्याकरिता असा नियम असल्यामुळे, त्रिगुणा-दिकांहून विपरीत असल्यामुळे, त्रिगुणादिकांचा अधिष्ठाता असणे अवश्य असल्यामुळे, भोक्तेपणामुळे व कैवल्याकरिता सर्वांची प्रवृत्ती होत असल्यामुळे पुरुष आहे (असे ठरते)." या प्रत्येक दर्शनांत आढळून येणारे युक्तिवाद त्या त्या दर्शनाची विशिष्ट मूलभूत तत्त्वज्ञानीय भूमिका आणि गृहीते यावर अवलंबून आहेत. म्हणून त्यांना विशेष स्वरूप प्राप्त झाले आहे. त्यांच्या विशेष स्वरूपाकडे थोडा काना-डोळा करून आत्मवादाच्या पुष्टचर्थ करण्यात आलेले प्रमुख युक्तिवाद त्यांच्या सामान्य स्वरूपांत खालीलप्रमाणे मांडता येतील :

(१) गुण व संबंध यांच्या संघाताने वस्तू बनत नाही. गुण व संबंध यांना काहीतरी आधार लागतो. तो आधार म्हणजे द्रव्य. आधारद्रव्याशिवाय वस्तूची एकता (unity), नित्यता (permanence) आणि तादात्म्य (identity) यांचे स्पष्टीकरण होत नाही. व्यक्ती जन्माला आल्यापासून तिच्या मृत्यूपर्यंत तिच्यात सारखा बदल होत असतो. तिला अनेक धर्म असतात. या सर्व स्थित्यंतरातही ती व्यक्ती तीच आहे असे आपण म्हणतो. याचे कारण या अनेक बदलणाऱ्या गुणधर्मांच्या बुडाशी एक अव्यय द्रव्य असते, ते म्हणजेच आत्मा होय. आत्मा मानला नाही तर स्मृती, इच्छा इत्यादींचे स्पष्टी-करण करता येणार नाही. (२) उंची, जाडी, रंग रूप, अंधत्व, मुकेपणा इत्यादी गुणधर्म शरीराचे व इंद्रियांचे गुणधर्म आहेत. परंतु इच्छा, सुख, दुःख, पाप, पुण्य, ज्ञान, इत्यादी गुणधर्म शरीरांचे वा इंद्रियांचे नाहीत. त्यासाठी अन्य प्रकारचे आधार-द्रव्य मानावे लागते. ते म्हणजेच आत्मा होय. (३) जाणीव किंवा चैतन्य हे जाणीवरहित वा जड अशा पाच महाभूतांचा परिणाम असू शकत नाही. म्हणून आत्मा किंवा चैतन्य हे एक स्वतंत्र तत्त्व आहे. (४) ज्ञाता हा कधीच ज्ञेय होऊ शकत नाही. स्वतःच्या अस्तित्वाविषयी कधीच कुणी संशय घेऊ शकत नाही. त्याचे अस्तित्व नाकारता येत नाही. तो चारी अवस्थेत असतो. झोपेच्या सुखाचा अनुभव घेणारा, विविध संवेदनांचेही ज्याला ज्ञान होते तो आत्मा होय. (५) वजन, आकार, रंग, रूप इत्यादी शरीराचे गुणधर्म मृत्यूनंतरही दिसून येतात; परंतु ज्ञान, इच्छा इत्यादी गुणधर्म मृतशरीराला नसतात. म्हणून ते शरीराचे गुणधर्म नसून चैतन्यमय आत्म्याचे गुणधर्म होत.

अशा तऱ्हेने स्वतंत्र आत्मतत्त्वाचे अस्तित्व आत्मवादी सिद्ध करण्याचा प्रयत्न करतो. असे हे आत्मतत्त्व अर्थातच अशरीरी, अजर, अमर, अव्यय,

नित्य निरवयवी असे अभौतिक द्रव्य आहे. त्यामुळे मृत्यूनंतरही व्यक्ती अशरीरी किंवा सूक्ष्म-शरीरी अवस्थेत राहाते असे आत्मवादी म्हणतात.

(IV)

पाश्चात्य तत्त्वज्ञानात प्लेटोचा आत्मवादी म्हणून उल्लेख करावा लागेल. फीडो या संवादात क्रिटो सॉक्रेटिसला विचारतो, "आम्ही तुमचे दफन कसे करावे?" यावर सॉक्रेटिस उत्तर देतो, "तुम्ही जर मला पकडू शकलात आणि मी तुमच्या हातातून निसटलो नाही तर तुम्हाला पाहिजे तसे तुम्ही माझे दफन करा." नंतर सॉक्रेटिस स्मित करीत इतरांकडे पाहून म्हणतो, "मित्रांनो, जो सॉक्रेटिस तुमच्याशी आता संभाषण करीत आहे आणि आपल्या युक्तिवादातील तपशिलांची जुळणी करीत आहे तो खरा मी आहे हे मी क्रिटोला पटवून देऊ शकत नाही. त्याला असे वाटते की तो जे हे शरीर पाहात आहे तोच खरा मी आहे आणि म्हणून तो मला माझे दफन कसे करावे असे विचारतो. विष प्यायल्यावर मी तुमच्यात राहाणार नाही. मी स्वर्गात निघून जाईन असे मी वारंवार सांगत असलो, तरी सुद्धा त्याला असे वाटत असावे की ही सारी निरर्थक बडबड मी तुम्हाला व मला धीर देण्यासाठी करीत आहे."

या उताऱ्यावरून मी देह नसून अमर आत्मा आहे असे प्लेटो मानीत होता असे म्हटल्यास वावगे ठरू नये. प्लेटोप्रमाणेच थॉमस ॲक्वायनस हा धार्मिक तत्त्वज्ञही आत्म्याचे अस्तित्व मानतो. आधुनिक पाश्चात्य तत्त्वज्ञानाचा जनक असा ज्याचा उल्लेख केला जातो, तो देकार्त हा एका अर्थाने आत्मवादी होता.

देकार्तची परंपरा पुढे जॉन लॉक व बर्कली या ब्रिटिश तत्त्वज्ञांपर्यंत चालू राहिलेली दिसते. तरीपण भारतीय आत्मवाद्यांप्रमाणे हे सर्व पाश्चात्य तत्त्वज्ञ मन–बुद्धीच्या अतीत असे आत्मतत्त्व स्वीकारतात असे निःसंदिग्धपणे म्हणणे कठीण आहे.

प्लेटोच्या लिखाणात ॲल्सिबायाडीझमधील एका छोटचा परिच्छेदात व्यक्तीचे खरे स्वरूप आत्मा आहे हे मत व त्याचे समर्थन निःसंदिग्धपणे मांडलेले आढळते. सॉक्रेटिस व ॲल्सिबायाडीझ यांच्यामधील चर्चेच्या ओघात 'आपण कोण आहोत?' आणि 'कोण कोणाशी बोलत आहे?' असा प्रश्न उत्पन्न होतो. आपण आत्मरूप आहोत असे त्याचे उत्तर दिले जाते. या मताच्या समर्थनार्थ तेथे असा युक्तिवाद येतो की आपण बोलताना, पाहाताना, ऐकताना आणि विविध शारीरिक क्रिया करताना अनुक्रमे वाणी, डोळे, कान व सबंध शरीर साधन म्हणून वापरतो. परंतु साधन आणि साधनांचा वापर करणारा हे भिन्न असतात म्हणून मी देह नसून आत्मा आहे. हा युक्तिवाद सुटाच विचारात घेतला तर तो फार लंगडा वाटतो. परंतु प्लेटो आत्मसंयमाबद्दल किंवा त्याच्या अभावाबद्दल तसेच शरीर, वासना आपल्याला कसे गुलाम बनवतात किंवा आपण शरीर व इंद्रिये यांना ताब्यात कसे ठेवतो याबद्दल तो जे म्हणतो त्या सर्वांच्या संदर्भात जर वरील युक्तिवादाकडे पाहिले तर मग तो इतका लंगडा वाटत नाही.

आपण शरीर नसून अभौतिक आत्मद्रव्य आहोत या मताच्या पुष्टीसाठी प्लेटो आपले ज्ञान हे स्मृतीरूप आहे या ज्ञानशास्त्रीय उपपत्तीचा वापर करतो. गणितांतील किंवा भूमितीतील प्रमेयांचे ज्ञान या जन्मात गणित किंवा भूमिती न शिकलेल्या व्यक्तीलाही होऊ शकते, हे तो सप्रयोग दाखवून देतो. तसेच या जगातील विविध वस्तूंचे ज्ञान आपणास होऊ शकते याचे कारण आपल्याला वस्तुगत सामान्य अमूर्त शाश्वत सत्‌तत्त्वाचे ज्ञान अनुभवपूर्व असते हे आहे असे प्लेटो मानतो. यावरून आपण जन्माला येण्यापूर्वी आपल्याला हे ज्ञान झाले असले पाहिजे असे निष्पन्न होते. म्हणून जन्मापूर्वी वा मृत्यूनंतर आपण आपल्या सत्यस्वरूपात म्हणजे आत्मस्वरूपात अस्तित्वात असतो.

अशा तऱ्हेने प्लेटो आत्मवादाचा पुरस्कार करून त्याच्या समर्थनार्थ वरील प्रकारचे युक्तिवादही करतो. थॉमस ॲक्वायनस हा धार्मिक तत्त्वज्ञ होता. त्यालाही शरीराहून अलग असे आत्मद्रव्य असते असे मानणे ख्रिश्चन धर्मातील व्यक्तीच्या मरणोत्तर अस्तित्वावरील श्रद्धेमुळे आवश्यक होते. देकार्त, लॉक, बर्कली इत्यादी आधुनिक पाश्चात्य तत्त्वज्ञांनी आत्मवादी म्हणत असताना 'आत्मवाद' या शब्दाला भारतीय दर्शनांच्या संदर्भात जो अर्थ आहे त्यात थोडा बदल होत असावा असे वाटते. कारण हे

अनुक्रमणिका

तत्त्वज्ञ मन किंवा बुद्धी यांच्या अतीत असे स्वतंत्र आत्मतत्त्व मानीत नाहीत. विचार करणे हा शरीराचा गुणधर्म नसून तो अशरीरी अभौतिक द्रव्याचा गुणधर्म आहे व आधारभूत द्रव्य म्हणजे आत्मा होय असे ते मानत असावेत. या तत्त्वज्ञांच्या मतानुसार व्यक्ती ही मन किंवा आत्मा म्हणजे विचार करणारे चित्‌द्रव्य आणि शरीर म्हणजे आकारादी गुण असणारे जडद्रव्य यांचा संयोग आहे. असे असले तरी खरा मी म्हणजे शरीर नसून शरीराहून अलग असे चित्‌द्रव्य आहे व त्याला मरणोत्तर अशरीरी अवस्थेत अस्तित्व असते असे ते मानत असल्यामुळे ते व्यापक अर्थाने आत्मवादीच आहेत. ते व्यक्तीचे विश्लेषण मन किंवा आत्मा व शरीर या दोन द्रव्यांत करतात; तर भारतीय आत्मवादी शरीर, मन, किंवा बुद्धी आणि आत्मा अशा तीन द्रव्यांत व्यक्तीचे विश्लेषण करतात. एकूण पाश्चात्य तत्त्वज्ञ ‘आत्मा’ (Soul) या शब्दाचा वापर करीत असले तरी त्याचा मन किंवा बुद्धी म्हणजे विचार करणारे द्रव्य असाच अर्थ त्यांना अभिप्रेत असावा.

(V)

आपण येथपर्यंत आत्मवाद व त्याच्या समर्थनार्थ मांडलेले युक्तिवाद यांचा थोडक्यात आढावा घेतला. आता त्याच्या परीक्षणाकडे वळू.

उपनिषदे व गीता यांत आत्मस्वरूपाविषयी जी चर्चा झाली आहे त्याच्या मागे पाप, दुःख, मृत्यू इत्यादी गोष्टींच्या भीतीतून सुटण्याची इच्छा हे एक प्रमुख कारण आहे हे नाकारता येणार नाही. म्हणून विचाराने आत्मवादाचा डोलारा उभा करून दुःख, शोक, भीती यांतून ही एक पळवाट काढली असण्याची शक्यता आहे. अशा प्रकारची विचारप्रणाली माणसाला दिलासा देऊ शकते हेही नाकारता येणार नाही. म्हणून हे सत्यशोधन किंवा सत्याचे ज्ञान नसून विचाराचे प्रक्षेपण किंवा कल्पनाविलास किंवा इच्छापूर्तीचे स्वप्न असण्याची शक्यताच अधिक आहे.

अर्थात उपनिषदे व गीता यांतील गुरूंना व शिष्यांना त्यावेळी हे सत्यज्ञान आहे असेच वाटत होते आणि त्याबद्दल त्यांना दोष देणें योग्य होणार नाही. कारण जाणीव हे मेंदूचे कार्य आहे हे वैज्ञानिक सत्य त्यांना त्यावेळी माहीत नव्हते. या अज्ञानामुळेच त्यांनी जाणीव हे स्वतंत्र तत्त्व मानून त्याला आत्मा, ईश्वर किंवा ब्रह्म असे नाव देऊन त्याची उपासना सुरू केली असावी. परंतु आपण आज श्रद्धाळुपणे त्यांचे म्हणणे प्रमाण मानणे हेही योग्य ठरणार नाही. आत्मवादाचे डोळसपणे व चिकित्सकपणे परीक्षण करून तो प्रमाण आहे की अप्रमाण आहे हे ठरविणे आपले कर्तव्य आहे. त्यासाठी आत्मवादी विचारीत असलेले प्रश्न, तो देत असलेली उत्तरे, आणि तो स्वीकारीत असलेली गृहीते यांचे परीक्षण केले पाहिजे.

(१) ‘मी कोण ?’ या प्रश्नाला ‘मी शरीर आहे’ हे उत्तर बरोबर नाही; कारण वाक्यात गोपाळ, गोविंद, मी, तू, ‘ही व्यक्ती’, ‘तो मनुष्य’ अशा प्रकारच्या पुरुषवाचक शब्दांऐवजी ‘हे शरीर, तोंड, हात’ इत्यादी शरीर व इंद्रियवाचक शब्दप्रयोग केल्यास अर्थाची हानी होते. म्हणून पुरुषवाचक शब्दांनी शरीर, इंद्रिये, मन, बुद्धी यांहून वेगळ्या पदार्थाचा निर्देश होतो असा आत्मवाद्यांचा युक्तिवाद आहे.

परंतु वरील युक्तिवादातील आधारविधान स्वीकारले तरी त्यावरून आत्मवादी जो निष्कर्ष काढतो तो निष्पन्न होत नाही. “गोपाळ लिहितो” या ऐवजी “गोपाळचा हात लिहितो”, असे म्हणणे हास्यास्पद वाटते. परंतु यावरुन गोपाळच्या शरीरात गोपाळ नावाने निर्देशिला जाणारा आत्मा आहे, कोणी मी म्हणून स्वतंत्र पदार्थ आहे हे सिद्ध होत नाही. असे म्हणणे हास्यास्पद होते याचे कारण गोपाळचा केवळ हात लिहित नसतो तर लिहिण्याचे काम करण्यात गोपाळचा मेंदू, बुद्धी, डोळे इत्यादी इतर अवयवांचाही सहभाग असतो. म्हणून मी, तू, गोपाळ, इत्यादी पुरुषवाचक नामे वा सर्वनामे यांनी शरीर, मन, बुद्धी इत्यादींहून अलग आत्मतत्त्वाचा निर्देश होतो असे मानणे तर्कदृष्टया स्वीकारार्ह नाही.

याचप्रमाणे आपण केनोपनिषदात विचारल्या गेलेल्या प्रश्नांचे परीक्षण करू लागल्यास आपल्याला असे आढळते की मन, वाचा, डोळे, कान, यांना प्रेरणा देणारे मन, बुद्धी, शरीर याहून अलग आत्मतत्त्व मानण्याची गरज नाही. मनाला प्रेरणा ज्याच्या इच्छेमात्रे मिळते तो आत्मा असे स्वीकारले तर

अनुक्रमणिका

आत्म्याच्या या इच्छेचा प्रेरक कोण असा प्रश्न उपस्थित करता येतो. व त्याच्या प्रेरकाचा प्रेरक कोण असा प्रश्न उपस्थित करू लागल्यास अनवस्था प्रसंग ओढवतो. म्हणून मन, वाचा, कान, डोळे यांचा प्रेरक याहून भिन्न न मानता ही संपूर्ण व्यक्तीच त्याला प्रेरक आहे, व्यक्ती ही स्वयंप्रेरक आहे असे म्हणणे अधिक संयुक्तिक वाटते. स्वयंप्रेरक, स्वयंजाणीव इत्यादी शब्दप्रयोगांनी 'स्व' नावाचा अलग पदार्थ निर्देशित केला जात नाही. स्वयंचलित यंत्रात ज्याप्रमाणे 'स्व' नसतो त्याचप्रमाणे स्वयंप्रेरित व्यक्तीत 'स्व' नावाचा अलग पदार्थ नसतो. तसा असतो असे मानणे हा तर्कदोष व भाषाविषयक अज्ञान आहे.

(२) कठोपनिषदांत योजिलेले रथ व रथीचे रूपकही असेच चुकीचे वाटते. शरीराची तुलना रथाशी करणेही गैर वाटते. रथ किंवा चाकू, टेबल, कपाट इत्यादी वस्तू जड आहेत, त्या अर्थाने वनस्पती, प्राण्यांचे शरीर व मानवी शरीर जड नाही. कपाट, टेबल, चाकू, रथ अशा जडवस्तूंत किंवा निर्जीव वस्तूंत स्वतःची वाढ करण्याचे, निर्मितीचे सामर्थ्य नाही. म्हणून त्यांच्यांत स्वयंप्रेरकत्वही नाही. वनस्पतीपासून तो मानवापर्यंत विविध जैविक आणि मानसिक शक्तींचा विकास झालेला आपणास आढळून येतो. म्हणून मानवी शरीरात स्वयंप्रेरणेचे, स्वयंजाणीवेचे अफाट सामर्थ्य आहे. तसेच व्यक्ती व तिचे शरीर यातील संबंधही गीतेत वर्णिल्याप्रमाणे मी व माझे कपडे इतके बाह्य आहेत असे वाटत नाही. माझे कपडे अन्य व्यक्ती घालू शकते. दोन व्यक्ती आपल्या कपड्यांची अदलाबदल करू शकतात. तशी त्या आपल्या शरीराची करू शकतात असे मानणे हे अशक्य आहे. ही अशक्यता केवळ सामर्थ्याच्या उणीवेमुळे आलेली नाही, तर ही तार्किक अशक्यता आहे. म्हणजे चौकोनाचे वर्तुळ करणे जसे अशक्य आहे तसेच दोन व्यक्तींनी आपल्या शरीरांची अदलाबदल करणे अशक्य आहे. म्हणून खरा मी देहाहून अलग असून त्याचा शरीराशी बाह्यसंबंध आहे असे मानणे सर्वथैव चूक वाटते.

(३) गुण व संबंध यांना आधार लागतो. या अव्यय, नित्य अशा आधारद्रव्याच्या साहाय्यानेच वस्तूची एकता, नित्यता व तादात्म्य यांचे स्पष्टीकरण देता येते. हे गृहीत आत्मवादाला पायाभूत आहे. परंतु गुणधर्म व संबंध यांच्याहून अलग अशा द्रव्याची कल्पना अनाकलनीय आहे. उदाहरणार्थ, फुलाचा रंग, वास, आकार इत्यादी सर्व गुणधर्म व संबंध दूर केल्यावर फूल या वस्तूत कोणते द्रव्य किंवा तत्त्व राहील याची कल्पना करणे कठीण आहे. हेच मनोधर्मांच्या बाबतीत पण खरे आहे. माझ्या भावना, विचार, संवेदना, प्रेरणा इत्यादी सर्व मनोवस्था दूर सारल्यावर आणखी 'मी' म्हणून काय शिल्लक राहाते? वस्तू म्हणजे गुणधर्म व संबंध यांचा संघात असे मानण्यात काय चूक आहे?

शिवाय काही तत्त्वज्ञांच्या मते आपण आपल्या भाषेच्या व्याकरणावर फाजील अवलंबून राहिल्यामुळे गुण व संबंध याहून अलग द्रव्य मानण्याची चूक करतो. उदाहरणार्थ, हे फूल लाल आहे, सुगंधी आहे, सुबक आहे अशा प्रकारे फूल या नामाने निर्देशित वस्तूचे लाल, सुगंधी इत्यादी विशेषणांनी निर्देशित गुणधर्मांद्वारा आपण वर्णन करीत असतो. परंतु प्रत्येक नामाने नामीचा निर्देश होतो असे मानणे, आणि विशेषणांनी निर्देश केलेल्या गुणधर्मांहून अलग असे द्रव्य 'फूल' या नामाने निर्देशित होते, असे मानणे हे भाषेच्या व्याकरणावर फाजील विसंबून राहिल्याचा परिणाम आहे. म्हणून द्रव्याची कल्पना अनाकलनीय आणि भाषाविषयक अज्ञानाचा परिणाम आहे.

परंतु आत्मवाद्यांचे असे म्हणणे आहे की, अखंड बदलत जाणाऱ्या गुणधर्मांच्या बुडाशी जर काही अव्यय द्रव्य मानले नाही तर 'काल जी वस्तू मी पाहिली ती हीच आहे' अशा प्रकारचे विधान तसेच प्रत्यभिज्ञाही अशक्य होऊन जाईल. एवढेच नव्हे तर कर्म करणारा व फळ भोगणारा, चोरी करणारा व शिक्षा भोगणारा हे एकच आहेत असेही मानता येणार नाही. म्हणून नित्य, अपरिवर्तनीय, अव्यय असे द्रव्य मानायलाच हवे. व्यक्तीच्या बाबतीत तर त्याचे शरीर बदलत असते आणि त्याचे मनही बदलत असते. अशा स्थितीत व्यक्तीचे ऐक्य कसे मानता येणार? त्या सर्व बदलात एकच आत्मतत्त्व अनुस्यूत असते असे मानले तरच व्यक्तीच्या ऐक्याला अर्थ राहातो. म्हणून आत्मा मानल्याशिवाय गत्यंतर नाही. परंतु आत्मवाद्यांचा हा युक्तिवाद अनात्म-

वादी ठोकरून लावतात. अनात्मवाद्यांचा म्हणण्याचा तपशीलवार विचार पुढे येणारच आहे. परंतु येथे एवढे नमूद करणे पुरेसे आहे की आत्मवादी व्यक्तीच्या किंवा वस्तूच्या ऐक्याचा विचार करताना त्याच्यापुढे अनेक मण्यातून जाणारा अनुस्यूत दोरा ही प्रतिमा असते. परंतु व्यक्तीच्या ऐक्याचे अन्य प्रतिमेद्वाराही स्पष्टीकरण करता येते. उदाहरणार्थ, अनेक दोऱ्यांचा मिळून एक दोरखंड बनतो. परंतु त्या संपूर्ण दोरखंडात एकही दोरा एका टोकापासून दुसऱ्या टोकापर्यंत अनुस्यूत नसतो. तसेच इतर वस्तू वा व्यक्ती यांच्याबाबतही का असू नये? आपण पुढे पाहाणारच आहोत की अनात्मवादी हेच सूत्र, हीच प्रतिमा पकडून व्यक्तीच्या ऐक्याचे विश्लेषण करतो.

(४) व्यक्तीच्या ऐक्याचे स्पष्टीकरण देण्यासाठी अव्ययी नित्य आत्मद्रव्य मानणे अनावश्यक आहे. एवढेच नव्हे तर अशा नित्य आत्म्याची अनुभवाद्वारा प्रचीतीही येत नाही. यावर आत्मवादी, गूढानुभवी, साक्षात्कारी व्यक्तीचा हवाला देऊन असे सांगतील की अशा आत्मतत्त्वाचा साक्षात्कार होऊ शकतो व झालेला आहे. गूढानुभव किंवा अपरोक्षानुभूती याच्याविषयीच कोणी शंका घेऊ शकेल. परंतु अशी शंका जरी घेतली नाही आणि अशी उच्च अभेदावस्था येते हे मान्य केले तरी एक तर अनुभव व त्या अनुभवाचे विवरण यांच्यामध्ये तफावत असते हे मान्य करावे लागेल. त्या अनुभवाचे विवरण तो ज्या संप्रदायाचा असेल त्यानुसार करतो आणि या अनुभवाचे विवरण आत्मा नावाचा स्वतंत्र पदार्थ न मानताही करता येते. म्हणून धार्मिक वा आध्यात्मिक जीवन जगण्यासाठी आत्मा, अमरत्व इत्यादी गोष्टी मानाव्या लागतात, असे मानणे चूक आहे.

(५) आत्मवाद स्वीकारण्यामागे नैतिक आचरणाला तात्त्विक अधिष्ठान मिळवून देणे हाही एक विचार असतो. देहात्मवाद स्वीकारला तर चार्वाकाप्रमाणे 'ऋण काढून सण करा कारण मेल्यानंतर ते वसूल करायला कोण येणार आहे?" अशी बेजबाबदार, स्वार्थी, भोगवादी प्रवृत्ती माणसात उत्पन्न होईल. म्हणून देह मी नव्हे, देह वाईट आहे व देहासक्ती माझ्या कल्याणाच्या आड येते असे स्वीकारले की साहजिकच मनुष्य यमनियम, संयम करायला लागेल असा हा विचार आहे. परंतु देहात्मवाद स्वीकारल्यावर अनियंत्रित भोगवादी व्हावे लागेल असे मुळीच नाही. शेवटी कल्पनेवर आधारलेली नीती कितीही उदात्त वाटली तरी ती कच्च्या व ठिसूळ पायावर उभारलेली असल्यामुळे विज्ञान व सत्यज्ञानाच्या प्रसाराबरोबर तिचा पाया धुपला गेल्याशिवाय राहात नाही. एकूण नीतीचे अधिष्ठान म्हणून आत्मवाद स्वीकारण्याची गरज आहे असे वाटत नाही.

अशा तऱ्हेने आत्मवादाच्या समर्थनार्थ मांडलेले सर्व तार्किक, भाषिक, आध्यात्मिक, नैतिक युक्तिवाद निर्णायक तर नाहीतच; परंतु क्वचित वैज्ञानिक दृष्टिकोनाशी विसंगतही आहेत, असे आपणास परीक्षणाने आढळून येते. वैज्ञानिक दृष्टिकोनाचे लक्षण म्हणजे जे आपल्या अनुभवाच्या किंवा प्रगत वैज्ञानिक पद्धतीच्या कसोटीवर उतरत नाही ते न स्वीकारणे. या कसोट्यांवर जे उतरेल तेवढेच स्वीकारणे. या कसोटीवर आत्मा नावाच्या स्वतंत्र पदार्थाचे अस्तित्व उतरत नाही. म्हणून, 'मी आत्मा आहे', 'मी ब्रह्म आहे' ही वाक्ये मी कोण ? या प्रश्नाचे उत्तर म्हणून स्वीकारता येत नाहीत. एवढेच नव्हे तर जन्ममृत्यूच्या फेऱ्यात अखंड फिरणारा जीव मी हेही स्वीकारार्ह वाटत नाही. मी कोण ? याचे सरळ साधे उत्तर 'मी सचेतन शरीर' किंवा 'एक उत्क्रांत प्राणी' असे आहे. इतके साधे सरळ उत्तर लोकांना का मान्य होऊ नये ? याचे कारण माणसाला स्वतःचे वेगळेपण सांभाळायचेय, स्वतःचे श्रेष्ठत्व जपायचेय. म्हणून तो स्वतःला एक उत्क्रांत प्राणी न समजता ईश्वराचा अंश समजतो. आपल्याला सचेतन पण मर्त्य शरीर न समजता अजर, अमर, आत्मा समजतो. तसेच त्याला स्वतःचे दुःख, असमाधानकारी, संघर्षयुक्त जीवन विसरून जायचेय. म्हणून तो स्वतःला सच्चिदानंद स्वरूप समजतो. परंतु 'समजणे' व 'असणे' यात महदंतर आहे. वास्तव सत्य आणि कविकल्पना किंवा आदर्श कल्पना यात तफावत आहे.

आत्मवाद त्याज्य ठरला की त्याच्या अनुषंगाने येणाऱ्या पुनर्जन्म व पूर्वजन्म किंवा मरणोत्तर अस्तित्व, कर्मसिद्धान्त, स्वर्गनरकादी कल्पना इत्यादी

सर्व पारलौकिक श्रद्धा आपोआप गळून पडतात. 'मी कोठून आलो ?', 'जन्माला का आलो ?', 'नंतर कोठे जाणार ?' इत्यादी आत्मवादी विचारीत असलेले प्रश्न अर्थशून्य ठरतात. अमरत्वाची इच्छा राहात नाही. सामाजिक अन्याय, विषमता व मानवी दुःखे यांची कारणे तो पूर्वजन्मात व पूर्वकर्मात शोधीत नाही. तसेच दुराचरण व सदाचरण यांची फळे पुढील जन्मी मिळतील असे ईश्वराचा हवाला देऊन तो सांगत नाही. म्हणजेच तो इहवाद स्वीकारतो.

आत्मवादाच्या समर्थनार्थ जे युक्तिवाद केले आहेत ते निर्णायक नाहीत असे दाखविण्याचा मी प्रयत्न केला आहे. परंतु येथे हेही लक्षात घ्यायला हवे की आत्मवादाच्या खंडनासाठी केले जाणारे युक्तिवादही निर्णायक नसतात. आत्मवाद ही शेवटी तत्त्वज्ञानीय उपपत्ती आहे. ती गणिती प्रमेयासारखी केवल निगमन पद्धतीने सिद्ध करता येत नाही, की वैज्ञानिक उपपत्तीप्रमाणे निरीक्षण, प्रयोगांद्वारे तिची संभाव्यताही दाखविता येणार नाही. तत्त्वज्ञानीय उपपत्ती ही मानव आणि विश्व यांच्याकडे पाहाण्याच्या दृष्टिकोनाची तार्किक अभिव्यक्ती व रचना असते. आत्मवाद हा असाच एक मानव व विश्व यांच्याकडे बघण्याचा आध्यात्मिक दृष्टिकोन आहे. हा दृष्टिकोन स्वीकारू नये असे मला का वाटते यासाठी मी तर्क दिला आहे. परंतु त्यामुळे आत्मवाद नष्ट किंवा मृत झाला आहे किंवा तो संपला आहे असे मी मानीत नाही. उलट आपण अगदी विसाव्या शतकातील भारताकडे दृष्टिक्षेप टाकला तरी आपल्याला असे आढळते की विविध क्षेत्रांतील नेते, कार्यकर्ते, विचारवंत यांनी आध्यात्मिक दृष्टिकोन आणि आत्मवाद स्वीकारला आहे. वानगीदाखल काही उदाहरणे घेऊ. रामकृष्ण परमहंस, रमणमहर्षी, विवेकानंद, रामतीर्थ इत्यादी अनेक साधुसंत व धर्मप्रसारक, महात्मा गांधी, विनोबा भावे, यांच्यासारखे राजकीय पुढारी व समाजसुधारक यांनी आध्यात्मिक दृष्टिकोन स्वीकारला आहे. लोकमान्यांनी गीतारहस्यात आधिभौतिक व आधिदैवत पक्षांचे खंडन करून नीती ही अध्यात्मावर आधारली पाहिजे असे आग्रही प्रतिपादन केले आहे. अरविंदांनीही अध्यात्मवादी दर्शन अर्वाचीन पद्धतीने उभे केले आहे. डॉ. राधाकृष्णन, डॉ. आर्. डी. रानडे इत्यादी मागील पिढीतील तत्त्वज्ञान विषयातील नामवंत प्राध्यापक आणि विद्यापीठांत व महाविद्यालयांत सध्या तत्त्वज्ञान शिकवणारे अनेक प्राध्यापकही आत्मवादाचे पुरस्कर्ते आहेत. भारतीय समाजमनावरही अध्यात्मवादाचा प्रभाव फार मोठा आहे हे नाकारता येणार नाही. म्हणून आत्मवादाचे तार्किक खंडन करून किंवा त्यातील तार्किक दोष दाखवून त्याचा प्रभाव कमी होईल असे वाटत नाही. रसेल यांनी एके ठिकाणी म्हटले आहे की आत्मवाद दोन कारणांमुळे स्वीकारला जातो. पहिले कारण म्हणजे आपल्यावर लहानपणापासून त्याचे संस्कार केले जातात आणि दुसरे कारण मृत्यूची भीती. लहानपणापासून आपण वैज्ञानिक दृष्टिकोन मुलांच्या मनावर बिंबवला आणि मरणे ही अगदी नैसर्गिक गोष्ट आहे, त्यात भिण्यासारखे काही नाही हेही मनावर बिंबवले, तर आत्मवादाचा प्रभाव कमी होण्याची प्रक्रिया सुरू होईल अशी आशा करायला हरकत नसावी.

(क्रमशः)

वा. वि. मिराशी

पूर्वकालीन राष्ट्रकूटांच्या मानपुर राजधानीचा शोध

भारताच्या प्राचीन इतिहासात अनेक राष्ट्रकूट घराणी होऊन गेली. त्यांपैकी सर्वांत प्राचीन घराणे मानपुरच्या राष्ट्रकूटांचे होय. हे राजे ख्रिस्तोत्तर चौथ्या पाचव्या शतकात उत्तर भारतातील गुप्त सम्राट् आणि दक्षिण भारतातील वाकाटक नृपति यांचे समकालीन होते. उभयतांशी त्यांचे राजनैतिक वा वैवाहिक संबंध जोडले गेले होते. ते ज्या देशावर राज्य करीत होते त्याला ' कुन्तल ' असे नाव होते. त्यामध्ये सातारा, सांगली, कोल्हापूर व सोलापूर या जिल्ह्यांचा समावेश होत असे. म्हणून या राष्ट्रकूटांना ' कुन्तलेश्वर ' किंवा ' कुन्तलदेशाचे प्रशासक' असे कोरीव लेखांत व संस्कृत ग्रंथांत म्हटले आहे. गुप्त सम्राट् दुसरा चंद्रगुप्त विक्रमादित्य याने आपल्या राजसभेतील कवि कालिदास याला ज्या कुन्तलेशाच्या दरबारी आपला दूत म्हणून पाठविल्याची परंपरागत कथा राजशेखर, भोज व क्षेमेंद्र या संस्कृत कवींनी उल्लेखिली आहे, तो या वंशाचा राजा होय हे आम्ही इतरत्र[1] दाखविले आहे.

या वंशाचा मूळ पुरुष मानाङ्क नामक होता, त्याने 'मानपुर' नावाचे नगर आपल्या नावे स्थापून तेथे आपली राजधानी केली होती. हे मानपुर म्हणजे सातारा जिल्ह्याच्या माण तालुक्याचे मुख्य ठिकाण माण होय हे आम्ही अनेक ठिकाणी यापूर्वी प्रतिपादिले होते.[2] ते ज्या माण नदीच्या तीरी होते ती सातारा व सोलापूर जिल्ह्यांतून वाहत भीमा नदीला मिळते.

अलीकडे पुण्याच्या ' सकाळ ' वृत्तपत्रात आमच्या संशोधनमुक्तावलि : सर ९ ' या पुस्तकाचे परीक्षण करताना प्रा. ग. ह. खरे यांनी आमच्या पूर्वोक्त मतावर आक्षेप घेऊन माणचे दुसरे समीकरण सुचविले आहे. सत्यान्वेषणार्थ आणि महाराष्ट्राच्या एका प्राचीन राजधानीच्या स्थलनिश्चयार्थ त्याचे चिकित्सक परीक्षण केले पाहिजे.

प्रा. खरे म्हणतात, "वर्णक्रमीमध्ये ' माण ' नावाची चार गावे दाखविली आहेत, पण त्यांतील एकही सातारा जिल्ह्यातील नाही. माण नदी मात्र सातारा व सोलापूर जिल्ह्यांतून वाहत जाऊन भीमेस मिळते. माण देश हे नाव माण नदीवरून पडले असावे. कोल्हापूरच्या पश्चिमेस असलेल्या शाहूवाडी तालुक्यातील माण हे गाव तर तेथे अभिप्रेत नसेल ना ? कोल्हापूरजवळच या राष्ट्रकूट राजांचा एक ताम्रपट सापडला असल्यामुळे हे अनुमान संभवते."

महाराष्ट्र शासनाने सन १९६५ मध्ये प्रकाशित केलेल्या ' महाराष्ट्रातील खेड्यांच्या व शहरांच्या वर्णक्रमी ' मध्ये सातारा जिल्ह्यातील माण गावाचा निर्देश नाही खरे. किंबहुना सर्व्हे ऑफ इंडियाने प्रसिद्ध केलेल्या चार मैलांना एक इंच या विस्तृत प्रमाणावर तयार केलेल्या नकाशातही सातारा जिल्ह्यात त्या नावाचे गाव आम्हांस आढळले नाही. पण यावरून त्या नावाचे गाव सातारा जिल्ह्याच्या त्या प्रदेशात पूर्वी कधीही नव्हते हे सिद्ध होत नाही. किंबहुना, तसे गाव त्या परिसरात होते याला पुरावा आहे.

प्राचीन भारतीय इतिहासाच्या साधनांच्या अभ्यासकांना 'कॉन्स्टेबल्स् हॅंड ॲटलास ऑफ इंडिया' (कान्स्टेबलचे भारत देशाच्या नकाशांचे हस्तपुस्तक) परिचित असेल; कारण आघाडीच्या फ्लीट, कील्हॉर्न, ब्यूह्लर वगैरे संशोधकांनी आपल्या अनेक लेखांत त्या पुस्तकातील नकाशांचे संदर्भ दिले आहेत. हे पुस्तक जवळ जवळ शंभर वर्षांपूर्वी, ई. स. १८९३ मध्ये, 'ऑर्डनन्स आणि इतर सर्व्हे' (लष्करी व इतर

---

१. मिराशी, ' कालिदास ' (तृतीयावृत्ति), पृ. ३७ इ.

२. पूर्वोक्त, पृ. ४१ इ.

अनुक्रमणिका

सर्वेक्षण) यांच्या साहाय्याने तयार करवून व्हिक्टोरिया राणीला अर्पण केले होते. ते आता अत्यंत दुष्प्राप्य झाले आहे. पण महाप्रयासाने मिळविलेली त्याची प्रत आमच्या संग्रही आहे. त्या पुस्तकाच्या सेक्शन १०, प्लेट ३१, या नकाशात सातारा जिल्ह्यात उत्तरेस शिंगणापूर आणि त्याच्यापासून सुमारे १३ मैल दक्षिणेस दहीवडी या दोन गावांमध्ये माण नदीच्या काठी माण गाव दाखविले आहे. त्या नकाशात ही चारी नावे सुस्पष्ट आहेत. हे नकाशे प्रत्यक्ष निरीक्षण (सर्व्हे) करून बनविले असल्याचे त्यात छातीठोकपणे सांगितले आहे. तेव्हा ती चारी निदान शंभर वर्षांपूर्वीपर्यंत त्या परिसरात प्रसिद्ध होती यात संशय नाही. सर्व्हे ऑफ इंडियाचे विस्तृत नकाशे त्यानंतरचे आहेत. त्यात शिंगणापूर, दहीवडी व माण नदी आढळतात, पण माण गाव दिसत नाही. ते ई. स. १८९३ नंतरच्या अलीकडच्या काळात उद्‌ध्वस्त झाले असावे असेच अनुमान केले पाहिजे. पूर्वी ते माण नदीच्या काठी होते याविषयी तिळमात्र संशय नाही.

या माण गावावरूनच ते अंतर्भूत असलेल्या तालुक्याचे ‘ माण तालुका ’ असे नाव परंपरेने चालत आले आहे. तालुक्यांची नावे त्यातील मुख्य शहर किंवा गाव यावरूनच पडत असतात. नद्यांच्या नावावरून ती सहसा पडत नाहीत; कारण नद्या अनेक प्रदेशांतून वाहतात. आश्चर्याची गोष्ट ही की माण गाव नष्ट झाले तरी ‘ माण ’ हे त्या तालुक्याचे नाव अद्यापि प्रचलित आहे.

प्रा. खरे ‘ कोल्हापूरच्या पश्चिमेस शाहूवाडी तालुक्यातील माण हे प्राचीन मानपुर असावे ’ असे सुचवितात आणि त्याला पुरावा म्हणून या राष्ट्रकूट घराण्याच्या कोल्हापूरजवळ सापडलेल्या ताम्रपटाचा उल्लेख करतात. पण हा पुरावा निर्णायक नाही. याच घराण्याचा दुसरा एक ताम्रपट पुणे जिल्ह्यातील दौंडजवळ सापडला आहे[3] आणि पुणे जिल्ह्यात एक माण नावाचे गाव आहे. पण ते या राष्ट्रकूट घराण्याची राजधानी असणे सुतराम् असंभवनीय आहे.

हे मानपुरचे राष्ट्रकूट कुन्तलदेशाचे अधिपति म्हणून प्रसिद्ध होते. त्यांचे वाकाटकांशी शरीरसंबंध झाले होते. नन्दिवर्धन शाखेच्या नरेन्द्रसेनाने ज्या अज्झितभट्टारिका नामक कुन्तल राजकन्येशी विवाह केला होता[4] ती याच कुलातील होती. पुढे त्यांचा पुत्र दुसरा पृथिवीषेण या नावाने राज्य करू लागला. वत्सगुल्म शाखेचा शेवटचा ज्ञात राजा हरिषेण याच्या साम्राजात कुन्तलदेश अन्तर्भूत होता हे अजंटा लेण्यांतील एका लेखावरून कळते.[5] दण्डीच्या ‘ दशकुमारचरिता ’च्या शेवटच्या विश्रुतचरितातील कथा बहुतांशी ऐतिहासिक दिसते. तीत कुन्तलाधिपति विदर्भ सम्राटाचा प्रमुख मांडलिक होता असे दाखविले आहे.[6] या अनेक संदर्भांवरून या राष्ट्रकूटांचा कुन्तलदेश विदर्भाला लागून दक्षिणेस–सध्याच्या सातारा, सांगली, कोल्हापूर आणि सोलापूर या जिल्ह्यांना व्यापून होता असे दिसते. सध्या या जिल्ह्यांची भाषा मराठी आहे. पण त्या काळी ती कन्नड होती.[7] या प्रदेशातील प्राचीन मानपुराचे गेल्या दीड हजार वर्षांत माण नामक खेड्यात रूपान्तर झाले असल्यास नवल नाही. तसे गाव सातारा जिल्ह्याच्या माण तालुक्यात निदान १८९३ पर्यंत विद्यमान होते हे कॉन्स्टेबलच्या हॅंड ॲटलास ऑफ इंडिया यातील नकाशावरून सुस्पष्ट आहे. आता ते उद्‌ध्वस्त झाले आहे. तथापि त्या प्रदेशाचे सर्वेक्षण केल्यास त्या प्राचीन राजधानीचे प्राक्कालीन अस्तित्व दाखविणारी टेकाडे तेथे आढळतील असे वाटते. महाराष्ट्रीय पुरातत्त्ववेत्त्यांनी हे काम हाती घ्यावे असे सुचवितो.

---

३. एपिग्राफिया इंडिका, खंड २९, पृ. १७४ इ.

४. मिराशी, ‘ वाकाटक नृपति आणि त्यांचा काल, ’ पृ. ३०६.

५. पूर्वोक्त, पृ. ४६, ३५३.

६. पूर्वोक्त, पृ. ६२ इ.

७. या राष्ट्रकूटांच्या पांडरंगपल्ली दानपत्र्याच्या शेवटल्या पत्र्याच्या दुसऱ्या बाजूवर काही काळानंतर कन्नड भाषेत लिहिलेला कोरीव लेख आहे.

अनुक्रमणिका

रा. पां. निपाणीकर

श्रीचक्रधरोक्त 'आचार्य' कोण ?

श्रीचक्रधरस्वामींनी प्रवर्तित केलेला महानुभाव पंथ वैदिक अर्थात वेदानुसारी अथवा वेदप्रामाण्य-वादी होय की नव्हे, हा एक जटिल प्रश्न आहे व त्याबद्दल विद्वानांमध्ये आतापर्यंत बराच खलही झालेला आहे. महानुभाव पंथ, त्याचे वाङ्मय व तत्त्वज्ञान यांबद्दलचे एक अधिकारी विद्वान डॉ. वि. भि. कोलते यांनीदेखील आधी महानुभाव पंथ वैदिक असल्याचे प्रतिपादन केले; पण पुढे मात्र तो पंथ अवैदिकच होय, असे ठामपणे मांडले[१] व आजही सर्वसाधारणपणे त्यांच्याच या मताचा प्रभाव सर्वत्र दिसतो.

महानुभाव संप्रदायाच्या वैदिकावैदिकत्वाच्या प्रश्नाची चिकित्सा करणे, हा प्रस्तुतच्या लेखाचा हेतू नाही. त्या संप्रदायाच्या अवैदिकत्वाच्या सिद्धी-साठी जी प्रमाणे मांडण्यात आली आहेत, त्यांपैकी एका प्रमाणाचे परीक्षण करणे एवढाच मर्यादित हेतू ठेवून प्रस्तुतचा लेख लिहिला आहे.

"श्रीचक्रधरस्वामी खडकुली येथे असताना नृसिंहारण्यस्वामी नावाचे एक संन्यासी त्यांच्या दर्शनाला आले. भाषण करताना त्यांनी वेदांचा विषय काढला. ते म्हणाले, "पूर्वी क्षपणकांनी वेदांचे उच्चाटन केले होते. पण शंकराचार्यांनी वादात त्यांचा पराभव करून अठरा क्षपणकांना कढईत घातले. त्या दिवसापासून वेदमार्ग पुन्हा सुरू झाला. वेदांची पुन्हा प्रतिष्ठापना करणारे शंकरा-चार्य असे पुण्यवान आचार्य होत," अशी ते शंकरा-चार्यांची स्तुती करू लागले. तेव्हा श्रीचक्रधरस्वामी म्हणाले, 'आचार्या नरक' (विचार १५७) ही आख्यायिका या वचनाच्या प्रकरणवशात आलेली आहे. शंकराचार्यांनी अवैदिक क्षपणकांना कढईत घातले हे ऐकूनच श्रीचक्रधरांनी 'आचार्य नरक' असे म्हटले. शंकराचार्यांनी क्षपणकांना कढईत घातल्याची हकीगत खरी की खोटी कशीही असो. तिच्या अनुषंगाने श्रीचक्रधरस्वामींनी उच्चारलेल्या वाक्याचा अर्थ आपणास पहावयाचा आहे. त्याचा भावार्थ असा की, वैदिक अथवा वेदानुयायी आचार्यांना शेवटी नरक प्राप्त होणार ! वेदानुयायी आचार्यांनाच नव्हे तर देवताप्राप्तीची साधने निरूपण करणाऱ्या कर्मराहाटीच्या सगळ्याच आचार्यांना नरक प्राप्त होतात. कारण काय ? कारण ते जीवाची प्रतारणा करीत असतात म्हणून. 'आचार्या नरक : ते प्रतारक म्हणौनि' असे विचारस्थळात म्हटलेले आहे."– डॉ. वि. भि. कोलते – महानुभाव संशोधन १, पृ. ७०.

वर दिलेल्या उताऱ्यावरून असे स्पष्ट होते की श्रीचक्रधरस्वामींच्या मुखातून 'आचार्या नरक' असे जे वाक्य बाहेर पडले, त्याचा अर्थ वैदिक अथवा वेदानुयायी आचार्यांना शेवटी नरक प्राप्त होणार असा केलेला आहे. वैदिक आचार्यांना नरक सांगणारे श्रीचक्रधरस्वामी व त्यांचा महानुभाव पंथ हे अर्थातच अवैदिक ठरतात, असा या युक्तिवादाचा रोख आहे.

येथे असा प्रश्न उद्भवतो की 'आचार्य' शब्दाचा अर्थ 'वैदिक आचार्य', असा करणे कितपत योग्य आहे? 'आचार्या नरक' या श्रीचक्रधरोक्त वाक्याचा पूर्ण संदर्भ नीट ध्यानात यावा म्हणूनच डॉ. कोल-त्यांच्या लेखातील कांहीसा लांब उतारा उद्धृत केलेला आहे. उतारा वाचून पाहिल्यावर कोणा-च्याही हे ध्यानात येण्यास अडचण असू नये, की हे वाक्य श्रीचक्रधरांनी शंकराचार्यांच्या संदर्भात उच्चारलेले आहे. संदर्भ शंकराचार्यांचा असता 'आचार्य' शब्दाचा अर्थ शंकराचार्यांपुरताच मर्यादित केला पाहिजे, हे उघड आहे. 'आचार्य' शब्दातून 'सर्व वैदिक आचार्य' असा अर्थ निष्पन्न होत नाही. तसा अर्थ करावयाचा असल्यास दुसरे काही तरी बळकट प्रमाण देणे जरूर आहे, पण तसे कोणतेही प्रमाण पुढे करण्यात आलेले नाही. डॉ. कोलते यांनी आपल्या अर्थाच्या पुष्टचर्थ 'विचारबंद'-कर्त्यांचा जो उतारा दिला आहे, त्यातदेखील 'वैदिक' अथवा 'वेदमार्गानुसारी' असा स्पष्ट

निर्देश नाही. 'विचारबंद' कर्त्यांचा त्यांनी उद्धृत केलेला उतारा असा– "आचार्या नरक म्हणजे जे कर्मराहाटीचे आचरते तयासि नरक : का : ना : ते प्रतारक म्हणौनि : तरि तेचि कैसे : ना : यथा भट्टाचार्या मद्यप्राशनेसी ब्रह्महनन बोलिला : यथा जगळदेवे विज्ञदेवे निबंध काढिले : तथा चोळिका पंथ : नंद ओळीचे : शक्तिचियें पंथिचे : मग क्षेत्रधर्म शिकविते : कुविद्येचे : ऐसेयां आचार्या नरक". 'विचार बंद'कर्त्यांचा रोख कर्मराहाटीचे आचरण करणाऱ्यावर दिसतो व त्यांनाच ते 'आचार्य' असे म्हणतात. श्रीचक्रधरस्वामीनंतरच्या काळात महानुभावांवर मुस्लिम आक्रमणांचा परिणाम होऊन त्यांना वारंवार स्थलांतरे करावी लागली, व त्या गडबडीत त्यांचे कित्येक धर्मग्रंथही लुप्त झाले, ही गोष्ट सर्वमान्य आहे. अशा परिस्थितीत श्रीचक्रधरस्वामींची विचारधारा 'विचारबंद'कर्त्यांपर्यंत जशीच्या तशी येऊन पोचली होती, असे सांगणे कठिण आहे व त्यामुळे 'विचारबंद'कर्त्यांनी सांगितलेला श्रीचक्रधरस्वामींच्या वाक्याचा अर्थ कितपत अधिकृत आहे, याबद्दलही शंका निर्माण होते; 'विचारबंद'कर्त्यांनी सांगितलेला अर्थ श्रीचक्रधरस्वामींना अभिप्रेत होता, असे मानले, तरीही 'आचार्य' म्हणजे 'वैदिक आचार्य' हे सिद्ध होऊ शकत नाही; कारण 'विचारबंद' कर्त्यांनी सांगितलेले 'कर्मराहाटीचे आचरते' म्हणजे फार तर कर्ममार्गी अर्थात मीमांसक किंवा त्यांनीच पुढे उल्लेखिलेले 'शाक्तिचियें पंथिचे' अथवा शाक्तपंथीय आचार्य, असे म्हणता येईल.

लीळाचरित्रात 'आचार्या नाम करणे' या शीर्षकाखाली एक लीळा आहे, ती पुढीलप्रमाणे आहे : "एकु दीस : गोसावीयांसि आसन होतें : आणि भटोबास आले : सर्वज्ञे ह्मणीतले : 'आचार्ये हो : या :' भटीं ह्मणीतलें : 'हे काइ जी : गोसावी आचार्यांसि नरक नीरूपिले असेति किं' : 'तैसा तुं परतारकु आचार्यी नव्हेसि कीं गा : तू प्राणियांतें अनिष्टा पासौनि काढुनि इष्टीं लाविता आचार्या कीं गा :" या लीळेवरून व तसेच 'आचार्या नरक : ते प्रतारक म्हणौनि' या विचारस्थळातील वचनावरून श्रीचक्रधरस्वामींनी 'आचार्या नरक' असे का म्हटले, ते स्पष्ट होते. जे आचार्य 'प्रतारक' किंवा 'परतारकु' असतात, त्यांना नरक, हा श्रीचक्रधरस्वामींचा अभिप्राय आहे. 'प्रतारक' म्हणजे प्रतारणा करणारे अर्थात फसविणारे. अशी लोकांची फसवणूक करणारे आचार्य कोणते, याचा शोध घेणे आवश्यक ठरते.

इ. स. च्या तेराव्या शतकात होऊन गेलेल्या म्हणजे श्रीचक्रधरस्वामींचा समकालीनच असलेल्या केशव काश्मीरिन् या ग्रंथकाराचा पुढील उतारा त्या दृष्टीने फारच बोलका आहे. त्या उताऱ्यात त्याने शंकराचार्यांवर स्पष्टच 'परवंचना'चा म्हणजे दुसऱ्यांना फसविण्याचा आरोप केला आहे. केशव काश्मीरिन् म्हणतो:–

"किं च ईश्वरस्याताात्त्विकत्वे निरीश्वरसांख्यादिभ्योऽवैदिकेभ्यस्तव सिद्धान्तस्य **परवञ्चनं** विना को वा विशेषः।... यदि प्रपञ्चमिथ्यावादः श्रौतः स्यात् तर्हि शुक्तिरजतादिदृष्टान्ता वेद उपन्यस्ताः स्युः।" (जर तुमच्या मताप्रमाणे ईश्वर अतात्त्विक अर्थात् अपारमार्थिक किंवा खोटा असेल, तर अवैदिक असणाऱ्या निरीश्वर सांख्यसिद्धांतात व तुमच्या सिद्धांतात **दुसऱ्यांना फसविण्याखेरीज** कोणता फरक आहे?...प्रपंचमिथ्यावाद–प्रपंच मिथ्या हा सिद्धांत–जर वैदिक असता, तर शुक्तिरजतादि दृष्टांत वेदांत आढळून आले असते.) शंकराचार्यांचे एक ज्येष्ठ समकालीन मानले गेलेल्या कुमारील भट्ट यांचे पुढे दिलेले श्लोक वाचल्यास त्यांनाही शंकराचार्य हे 'वंचक' अर्थात फसविणारे आहेत, असेच म्हणावयाचे असावे. कुमारीलभट्ट म्हणतात:–

"सत्या चेत् संवृतिः केयं मृषा चेत् सत्यता कथम्?
सत्यत्वं न च सामान्यं मृषार्थपरमार्थयोः ॥
तस्माद्यन्नास्ति नास्त्येव यदस्ति परमार्थतः।
वञ्चनार्थमुपन्यासो लालावक्त्रासवादिवत् ॥"

कुमारीलभट्टांनी उठविलेली ही झोड मुळात बौद्ध तत्त्वज्ञान्यांवर आहे; पण शंकराचार्यांनाही प्राचीन काळापासूनच 'प्रच्छन्न बौद्ध[२]' अथवा 'छुपे बौद्ध' म्हटले जात असल्याने त्यांना देखील ती लागू पडेल. खुद्द कुमारीलभट्टांनीच शंकराचार्यांना 'नूतनो बौद्धतरः' अथवा 'नवीन बौद्धश्रेष्ठ[२]' असे म्हटल्याचे शंकरविजयकार आनंदगिरीने[३] नमूद केले आहे. अशा रीतीने शंकराचार्य हे 'वंचक' अथवा 'प्रतारक' असल्याचा आरोप खुद्द शंकराचार्यांच्या समकालीनां-

पासून ते थेट श्रीचक्रधरस्वामींच्या समकालीनांपर्यंत अनेकांनी केलेला आढळतो. अशा परिस्थितीत श्रीचक्रधरोक्त वाक्यातील 'आचार्य' शब्दाचा अर्थ 'शंकराचार्य' हाच घेणे सयुक्तिक ठरते, यावद्दल संशय राहू नये.

शंकराचार्यांना नरकप्राप्ती होईल, असे श्रीचक्रधरांनी जे सांगितले, त्याला दुसरेही एक कारण संभवते. भगवद्गीता ही 'श्रीकृष्णोक्ति' असल्याने महानुभावपंथीयांना प्रमाण आहे, ही गोष्ट प्रसिद्धच आहे. या भगवद्गीतेच्या सोळाव्या अध्यायात आसुरी संपत्ती असणाऱ्यांचे वर्णन करताना भगवान श्रीकृष्ण म्हणतात:–

"**असत्य**मप्रतिष्ठं ते **जगदाहुरनीश्वरम्**।...
ईश्वरोऽहमहं भोगी सिद्धोऽहं बलवान् सुखी।...
इत्यज्ञानविमोहिताः।... **पतन्ति नरकेऽ**शुचौ।...
आसुरीं योनिमापन्ना मूढा जन्मनि जन्मनि।
मामप्राप्यैव कौन्तेय **ततो यान्त्यधमां गतिम्**॥"

सोळाव्या अध्यायाच्या श्लो. ७ ते २० मध्ये ही लक्षणे येतात. अर्थात ही सर्व लक्षणे एकाच व्यक्तीच्या ठिकाणी एकवटलेली असली पाहिजेत, तरच त्या व्यक्तीला 'आसुर' असे म्हणता येईल, असा मात्र याचा अर्थ नाही. यांपैकी एक वा अनेक लक्षणे ज्या व्यक्तीच्या ठिकाणी असतील त्या व्यक्तीला 'आसुर' म्हणण्यास हरकत नाही. वर दिलेल्या श्लोकांतील लक्षणे नीट वाचून पाहिल्यास ती शंकराचार्यांना सकृद्दर्शनी लागू पडतात, असे दिसून येईल. आसुरजन जग हे असत्य व अनीश्वर असल्याचे सांगतात. शंकराचार्यांनीदेखील जग हे मिथ्या किंवा असत्यच सांगितले. त्यांच्या मते ब्रह्म हे एकच[४] सत्य असल्याने जग व ईश्वर हे दोन्हीही असत्यच ठरतात. स्वाभाविकच त्यांचे जग असत्यच नव्हे, तर अनीश्वर (ईश्वर नसलेले) देखील ठरते. आसुर लोक 'ईश्वरोऽहम्' अर्थात् 'मीच ईश्वर' या अज्ञानाने मोहित झालेले असतात. शंकराचार्यांनी आपल्या अनेक स्तोत्रांतून 'शिवोऽहं शिवोऽहम्'[५] 'शिवः केवलोऽहम्'[६] असे उद्गार काढले आहेत, हे सर्वश्रुतच आहे. त्या दृष्टीने विचार केल्यास आसुरी संपत्तीची निदान दोन लक्षणे तरी शंकराचार्यांना लागू पडतात, असे म्हणता येईल. अशा आसुरी संपत्तीच्या लोकांना भगवंताची प्राप्ती होत नाही, ते अधम गतीला जातात म्हणजेच नरकात पडतात, हा भगवान श्रीकृष्णाचा भावार्थ ध्यानात घेतला म्हणजे श्रीचक्रधरस्वामींनी 'आचार्यां' अर्थात शंकराचार्यांना 'नरक' का सांगितला याचा उलगडा होईल. श्रीचक्रधरस्वामी हेही महानुभाव संप्रदायात श्रीकृष्णावतार मानले जात असल्याने त्यांनी भगवद्गीतारूप श्रीकृष्णोक्तीचा असा अनुवाद करणे सुसंगतच ठरते.

अशा रीतीने 'आचार्या नरक' या श्रीचक्रधरोक्तीचा अर्थ 'वैदिक आचार्यांना नरकप्राप्ती' असा होत नसून केवळ 'शंकराचार्यांनाच' नरकप्राप्ती असा करणे संदर्भाला धरून व सयुक्तिक ठरतो, हे मान्य होण्यास अडचण असू नये. महानुभाव संप्रदाय हा अवैदिक असल्याचे सिद्ध करण्यासाठी देण्यात येणारे हे प्रमाण अशा रीतीने अगदीच निराधार ठरते.

संदर्भ व टीपा :

१. महानुभाव संशोधन १ पृ. ५९.

२. मायावादमसच्छास्त्रं **प्रच्छन्नं बौद्ध**मुच्यते। – पद्मपुराण.
असत्पदेऽसन् सदसद्विविक्तं मायाख्यया संवृतिमभ्यधत्त।
ब्रह्माप्यखण्डं बत शून्यसिद्ध्यै प्रच्छन्नबौद्धोऽयमतः प्रसिद्धः॥ – मध्वविजय १. ५१.
प्रच्छन्नबौद्धविजये परितो यतध्वम्। – वेदान्तदेशिककृत शतदूषणी.

३. तदनु जानुमात्रदग्धोऽपि भट्टाचार्यः तं (शंकराचार्यं) प्रति जाग्रत्कालानागतो नूतनो बौद्धतरः इति प्राह।

४. ब्रह्म सत्यं जगन्मिथ्या जीवो ब्रह्मैव नापरः।

५. शंकराचार्यकृत 'आत्मषट्कम्'

६. शंकराचार्यकृत 'दशश्लोकी' किंवा 'निर्वाणदशक'.

अनुक्रमणिका

राजा रामण्णा : अनु० मे. पुं. रेगे

विकसनशील देश आणि मूलभूत संशोधन :

[पं. जवाहरलाल नेहरू यांचा ९० वा जन्मदिवस साजरा करण्यासाठी नेहरू केंद्र, इंडियन नॅशनल सायन्स अकादमी आणि टाटा इन्स्टिटयूट ऑफ् सोशल सायन्सिस ह्या संस्थांच्या विद्यमाने "विकसनशील देशातील विज्ञान, तंत्रज्ञान आणि समाज" ह्या विषयावर आंतर्राष्ट्रीय चर्चासत्र (सेमिनार) भरविण्यात आले होते. ह्या चर्चासत्रात डॉ. राजा रामण्णा यांनी सादर केलेल्या निबंधाचे भाषांतर खाली दिले आहे. भाषांतर प्रसिद्ध करण्याची परवानगी दिल्याबद्दल नेहरू केंद्राचे आम्ही ऋणी आहोत. – संपादक, 'नवभारत']

विज्ञान, अत्यंत व्यापक अर्थाने घेतलेले विज्ञान, हा आधुनिक उद्योगप्रधान समाजाचा एक अंगभूत भाग बनला आहे ही गोष्ट आता ओळखण्यात येऊ लागली आहे. विज्ञान आणि समाज यांच्या परस्परांवर होणाऱ्या क्रियाप्रतिक्रिया इतक्या जोमदार असतात की देशाचे आर्थिक आणि राजकीय बळ, त्याचे ह्या क्षेत्रातील स्थैर्य हे विज्ञानावर, आणि ज्या मार्गाने विज्ञान समाजात प्रविष्ट करण्यात येते त्याच्यावर, अवलंबून असते. प्रत्येक राष्ट्राला स्वतःचा वैज्ञानिक आणि तांत्रिक विकास आपण कोणत्या, विशिष्ट मार्गाने साधणार ह्याचे नियोजन करावे लागते. सर्वत्र लागू पडेल असे कोणतेही सामान्य सूत्र ह्या क्षेत्रात उपलब्ध नाही. वैज्ञानिक ज्ञानाचा जो काही पाया एखाद्या देशात घालण्यात आला असेल त्याच्या आधारे त्या देशात अधिक विज्ञान प्रविष्ट करण्याच्या प्रक्रियेत ज्या समस्या अंतर्भूत असतात त्या देशागणिक वेगवेगळ्या असतात. कित्येक देशांना वैज्ञानिक प्रगतीसाठी त्यांच्यात पूर्वीपासून असलेल्या विज्ञानाच्या परंपरेतून जे वैज्ञानिक मनुष्यबळ आणि साधनसामग्री अस्तित्वात आली असेल तिच्यावर अवलंबून रहावे लागेल; कित्येक ह्यासाठी आपल्या नैसर्गिक साधनसंपत्तीचा आधार घेतील; कित्येकांना आजच्या जागतिक परिस्थितीत तगून रहाण्यासाठी ज्या आर्थिक दबावांना तोंड द्यावे लागत असेल त्यांच्या अनुरोधाने आपली वैज्ञानिक प्रगती घडवून आणावी लागेल.

जगातील काही देश इतरांपेक्षा विज्ञानात अधिक प्रगत आहेत ह्या वस्तुस्थितीतूनच विज्ञानाचा जगभर प्रसार होण्यासाठी आवश्यक असलेला दबाव निर्माण होतो. ही वस्तुस्थिती स्वागतार्ह असली तरी तिचे घडून येणारे परिणाम अनेक प्रकारचे असतात आणि त्यांतील काही मागासलेल्या देशांच्या दृष्टीने हितकर असले तरी सर्वच तसे असतात असे नाही. हल्ली विज्ञानाचीही निर्यात होते. विशिष्ट उत्पादनासाठी म्हणून बनविण्यात आलेली, तंत्रदृष्टचा अतिशय प्रगत अशी, सबंध यंत्रसामग्री निर्यात करण्यात येते आणि फक्त कळ दाबण्याचा अवकाश की उत्पादन सुरूच होईल अशा स्वरूपात ती देशात येऊन ठेपते. किंवा प्रगत देशांत निर्माण करण्यात आलेल्या यंत्रसामग्रीचा वापर करून उत्पादन करण्याचा परवाना मागासलेल्या देशाला देण्यात येतो. विज्ञानाचीच निर्यात हल्ली होते असे जे म्हटले आहे ती निर्यात ह्या स्वरूपात होते. आता ह्या स्वरूपात जर तंत्रज्ञान मागासलेल्या देशांत प्रविष्ट झाले तर त्यामुळे औद्योगीकरणाला गती मिळते. येथपर्यंत त्याचे परिणाम अनुकूल असतात. पण हे तंत्रज्ञान समाजात नीट रिचावे यासाठी आवश्यक असलेली बैठक जर काळजीपूर्वक तयार करण्यात आली नसेल तर त्याचे भयावह परिणाम घडून येतात.

विकसनशील देशांचे तीन प्रकारांत वर्गीकरण करता येईल : (अ) ज्या देशांत वैज्ञानिक संशोधनासाठी आवश्यक असलेले मनुष्यबळ आणि इतर

अनुक्रमणिका

साधने, तसेच तंत्रज्ञानावर आधारलेले उद्योग बऱ्याच प्रमाणात उपलब्ध आहेत; (ब) ज्या देशांत असे उद्योग आहेत पण त्यांना पायाभूत असलेले वैज्ञानिक आणि तांत्रिक अधिष्ठान उपलब्ध नाही आणि (क) ज्या देशांत ह्या दोहोंपैकी काहीच अस्तित्वात नाही. आता असे वर्गीकरण करणे योग्य असले तरी ह्या तीन्ही प्रकारच्या देशांच्या दृष्टीने मूलभूत वैज्ञानिक संशोधनाची गरज असते हे मला दाखवून द्यायचे आहे. यात जो काही भेद करावा लागेल तो कोणत्या प्रकारचे मूलभूत संशोधन विशिष्ट देशात करण्यात यावे आणि देशाचा भावी विकास साधण्याच्या दृष्टीने जी शैक्षणिक व औद्योगिक प्रगती घडवून आणावी लागेल, तिच्याशी ह्या संशोधनाचा सांधा जुळवून आणण्यासाठी त्याला किती प्रमाणावर हातभार लावावा लागेल ह्या मुद्द्यांच्या संदर्भात.

ह्या विषयावर बोलण्याचा मला काहीसा अधिकार आहे हे दाखवून देण्यासाठी म्हणून मला हे सांगावेसे वाटते की १९६२ पासून आग्नेय आशियातील अनेक विकसनशील देशांत 'संशोधन रिॲक्टर्स'चा (रिसर्च रिॲक्टर) मूलभूत संशोधनासाठी वापर करण्याच्या प्रकल्पांशी माझा संबंध आला आहे. आणि ज्या काळात संशोधन रिॲक्टर्सची मांडामांड व्हायला नुकतीच सुरवात होत होती, त्या प्रारंभीच्या काळात हा आलेला आहे. माझे मत असे आहे की ह्या अनेक देशांत, वैज्ञानिक ज्ञानाचा व्यावहारिक उपयोग कसा करावा ह्याविषयीच्या समस्यांवरील संशोधनावर, आणि म्हणून उद्योगांवर मूलभूत संशोधनाचा पडणारा प्रभाव त्या काळीही जाणवत होता आणि कित्येक 'बहुराष्ट्रीय" (multinational) गोटांत ह्यामुळे नाखुषीही निर्माण झाली होती. अणु-ऊर्जेच्या विकासाला आता अनेक देशांत कमी महत्त्व देण्यात येऊ लागल्यामुळे, मागासलेल्या देशांच्या विकासाचा भाग म्हणून त्याच्यात मूलभूत विज्ञान प्रविष्ट करण्याची ही पद्धती आता जवळजवळ संपुष्टात आली आहे. भारताच्या संदर्भात बोलायचे तर होमी भाभा ह्यांनी मला सांगितलेली एक गोष्ट मला आठवते. ते असे म्हणाले होते की, भारतात १९५० च्या आसपासच्या काळात अणु-ऊर्जेचा विकास करण्याचा जो प्रयत्न चालू होता, तो अणु-शक्ती हस्तगत करण्यासाठी नव्हता; तर मूलभूत विज्ञानांची देशातच वाढ करून त्याच्यावर आधारलेली नवीन तंत्रे उदयाला आणावी हे त्याचे मध्यवर्ती उद्दिष्ट होते.

मी प्रामुख्याने भारताचा काहीसा तपशीलवार विचार करणार आहे. कारण भारत हे एका विशिष्ट प्रकारच्या देशाचे प्रातिनिधिक उदाहरण आहे. दुसऱ्या महायुद्धानंतरच्या काळात उपयोजित (applied) संशोधनापासून उद्योगधंद्यांना किती लाभ होतात हे स्पष्ट झाले. पण ह्या काळापूर्वीपासूनही मूलभूत वैज्ञानिक संशोधनाची परंपरा ह्या देशात रुळली होती. आणि तरीही एक विकसनशील देश असेच भारताचे स्वरूप आहे. औद्योगिक विकासाच्या दृष्टीने पहाता भारताचा जगात नववा क्रमांक लागतो. प्राचीन काळी भारतात घडलेल्या वैज्ञानिक विकासाचा निर्देश केला नाही तरी असे म्हणता येईल की, आधुनिक विज्ञानाचा भारतात प्रारंभ झाला तो १७६७ मध्ये 'सर्व्हे ऑफ् इंडिया' संघटित करण्यात आला तेव्हा. ह्यानंतर कलकत्ता येथे 'इंडियन असोसिएशन फॉर धि कल्टिव्हेशन ऑफ् सायन्स' स्थापन करण्यात आले. आणि ह्यानंतर भारतात आधुनिक विज्ञान एकंदरीत दृढपणे प्रस्थापित झाले असे म्हणायला हरकत नाही. येथे आणखी एका गोष्टीचा निर्देश मला करावासा वाटतो. दुसऱ्या महायुद्धापूर्वी मूलभूत वैज्ञानिक ज्ञानात भर घालण्याचे प्रयत्न भारतात होत होतेच. पण पी. सी. रे यांसारख्या व्यक्तींनी उपयोजित विज्ञानाचे महत्त्वही पूर्णपणे ओळखले होते. उदा. 'बेंगॉल केमिकल अँड फार्मास्युटिकल वर्क्स' हा भारतीय मालकीचा पहिला औषधांचा कारखाना स्थापन करण्याचे श्रेय रे यांचे आहे. औषधांचे उत्पादन हा आता आपल्या देशातील, विशेषतः मुंबईतील, एक मोठा उद्योग आहे आणि ह्या क्षेत्रामध्ये बरेच उपयुक्त संशोधनही होत आहे. ह्या संदर्भात एका गोष्टीची दखल घेणे योग्य ठरेल. प्रारंभीच्या काळात जी औद्योगिक विकासाची बैठक रचण्यात आली ती परदेशात जो वैज्ञानिक विचार होत होता त्याच्या अनुरोधाने रचण्यात आली होती. परदेशातील प्रयोगशाळांत होणाऱ्या संशोधनाची आपल्याकडे झालेली नक्कल हा तिचा आधार होता. औद्योगिक विकासाचा हा मार्ग

कितपत योग्य आहे अशी शंका आता उपस्थित करण्यात येत आहे आणि वातावरण बदलायला सुरुवातही झाली आहे.

आणखीही एका गोष्टीची दखल घेतली पाहिजे. मूलभूत संशोधनाचे केंद्र जरी कलकत्ता येथे प्रस्थापित झाले होते, तरी पोलाद-उद्योगातील महान् भारतीय पुरःसर, श्री जमशेदजी टाटा यांनी उपयोजित आणि अभियांत्रिकी संशोधन करणाऱ्या संस्थेची आवश्यकता आहे ह्या गोष्टीची दखल घेतली होती आणि बंगलोर येथे 'इंडियन इन्स्टिटयूट ऑफ् सायन्स' ह्या संस्थेची स्थापना करण्यासाठी पावलेही उचलली होती. ह्या संस्थेची जी उभारणी झाली तिच्यावरून एक गोष्ट स्पष्ट होते. त्या वेळेच्या भारतासारख्या अत्यंत अविकसित देशामध्येसुद्धा उपयोजित संशोधनाकडे नेणाऱ्या मूलभूत संशोधनाला प्रारंभ झाला होता आणि देशात मूलभूत संशोधन जर घडून येत नसेल तर औद्योगिक विकास साधता येणार नाही, ह्याची प्रागतिक उद्योजकांना पुरेपूर कल्पना आली होती. बंगलोर येथील संस्था आणि तिच्यानंतर स्थापन झालेल्या काही इतर संस्था ह्यांच्यामुळेच भारताला स्वातंत्र्यानंतर जलद गतीने स्वतःचे औद्योगीकरण करता आले. ह्या संस्थांमधून आणि विद्यापीठांतून प्रशिक्षित झालेल्या व्यक्ती मोठ्या संख्येने उपलब्ध होत्या म्हणून मनुष्यबळाच्या बाबतीत विशेष अडचणी निर्माण झाल्या नाहीत. पण त्या प्रारंभीच्या दिवसांत अनेक अभियंते आणि धातुशास्त्रवेत्ते (मेटॅलर्जिस्ट) आपापल्या शास्त्राचे संपूर्ण प्रशिक्षण घेतल्यानंतर व्यवसायात वाव नसल्यामुळे फिरून प्रशासक आणि सनदी नोकर बनले, ह्या गोष्टीचेही स्मरण केले पाहिजे. ह्या कारणामुळे औद्योगिक तंत्रांमध्ये फलद्रूप होणारे उपयोजित संशोधन फारसे प्रभावी ठरत नसे आणि अगदी अलीकडच्या काळापर्यंत परिस्थिती अशीच राहिली. मी शाळेत असताना मला करण्यात आलेला उपदेश मला आठवतो. उपदेश असा की, तांत्रिक विषय जर तुला टाळता येत असतील तर ते अभ्यासासाठी निवडू नको. कारण नाहीतर तुला अखेरीस घिसाडी- कितीही शोभिवंत नाव दिले तरी घिसाडीच-बनावे लागेल आणि लोकही तुला घिसाडी म्हणूनच वागवतील.

स्वातंत्र्योत्तर कालखंडात भारतात विज्ञानाला जे प्रचंड उत्तेजन मिळाले त्याचा परिणाम म्हणून भारताचे ज्याप्रमाणे औद्योगिक देश म्हणून वर्गीकरण करता येईल, त्याचप्रमाणे वैज्ञानिक देश म्हणूनही वर्गीकरण करता येईल अशी परिस्थिती निर्माण झाली आहे. अर्थात् अमेरिका आणि रशिया ह्यांसारख्या ह्या क्षेत्रात अजस्र प्रगती केलेल्या देशांशी त्याची तुलना करता येणार नाही. ह्या प्रयत्नांसाठी आवश्यक असलेली बैठक विद्यापीठांनी आणि इन्डियन इंस्टिटयूट्स ऑफ् टेक्नॉलॉजी ह्या संस्थांनी उत्कृष्ट रीतीने पुरविली आहे. आय्. आय्. टी. शी संबंधित असलेल्या कुणाही व्यक्तीला मूलभूत आणि उपयोजित संशोधनाला किती महत्त्व असते आणि उद्योगात हे संशोधन कोणती कामगिरी बजाविते ह्याची चांगली कल्पना आलेली असते. तंत्रविद्येच्या सर्व क्षेत्रांमध्ये, शैक्षणिक त्याचप्रमाणे संशोधनाच्या क्षेत्रांत, बहुमोल कार्य करून आय्. आय्. टी. ह्या संस्थांनी स्वतःसाठी स्थान प्राप्त करून घेतले आहे. आय्. आय्. टी. संस्थांनी स्वतःच्या उपक्रमशीलतेने ज्या अनेक तांत्रिक योजना सुरू करून त्यांत सहभाग घेतला आहे त्यांच्यावरून, तसेच ह्या संस्थांतून अभ्यासक्रम पुरा करून बाहेर पडलेल्या विद्यार्थ्यांना देशांत आणि परदेशांत ताबडतोब काम मिळते ह्या वस्तुस्थितीवरून, संशोधनाचा अनुभव असलेल्या शिक्षकांनी चांगल्या पातळीची गुणवत्ता साधण्याच्या उद्देशाने दिलेले प्रशिक्षण औद्योगिक विकासात किती महत्त्वाची कामगिरी बजावीत असते ह्याची स्पष्ट कल्पना येते.

पण हे सर्व असूनही दारिद्र्याची समस्या सोडविण्यात भारताला अपयश आले आहे आणि स्थिर वेगाने आर्थिक वाढ करणेही त्याला जमलेले नाही. अशी परिस्थिती आहे ह्याची कारणे काय ? ह्या अपयशाची अनेक कारणे देता येतील. आपली सामाजिक घडण आणि आचरण, आपली राजकीय व्यवस्था, लोकसंख्येची वाढ, आर्थिक असमतोल इत्यादी. आपण फक्त वैज्ञानिक व तंत्रज्ञानात्मक घटकांशी संबंधित असलेल्या कारणांचे विश्लेषण करणार आहोत.





बहुसंख्य जनतेची आर्थिक परिस्थिती सुधारणे हे प्रधान उद्दिष्ट बाळगून ते साधण्यासाठी म्हणून आधुनिक तंत्रज्ञानाचा ज्या प्रमाणात वापर करणे आवश्यक ठरले असते, त्यापेक्षा अधिक जलद गतीने आपण ह्या तंत्रज्ञानाचा अवलंब केला आहे अशी टीका भारतात नेहमी ऐकू येते. उच्च तंत्रज्ञानाचा विकास करण्यावर आपण कितीतरी अधिक पैसा खर्च केला आहे आणि राष्ट्रीय संपत्तीच्या घटकांत सुधारणा घडवून आणील अशा संशोधनाची हेळसांड केली आहे. पण अधिक काळजीपूर्वक निरीक्षण केले तर हे दोन्ही निष्कर्ष चूक असल्याचे दिसून येईल. ह्याचे एक अतिशय स्पष्ट उदाहरण म्हणजे कृषिविद्यांमध्ये जे मूलभूत संशोधन झाले आहे त्यामुळे अगदी कालपर्यंत आपल्या स्वतःच्या स्मरणात ज्या प्रकारचे दुष्काळ आणि आपत्ती ह्या देशात नेमाने घडून येत होत्या त्या आता घडून येत नाहीत. ह्या संशोधन संस्थांमध्ये ज्या उच्च गुणवत्तेचे काम करण्यात आले ते जर झाले नसते आणि ज्या प्रकारचे वैज्ञानिक त्यांनी निर्माण केले ते जर निर्माण झाले नसते, तर आधुनिक कृषि-तंत्रज्ञान देशाला आत्मसात् करता आले नसते आणि शेतीचे आज जे उद्योगात रूपांतर झाले आहे ते घडून येऊ शकले नसते. आणि ह्याचा शेतकऱ्यांना, अगदी तळच्या शेतकऱ्यांनाही साक्षात् लाभ झाला आहे हे कुणालाही अमान्य करता येणार नाही. ह्या संबंधात एका मुद्द्याची दखल घेतली पाहिजे. कृषि-संशोधन जे यशस्वी झाले आहे त्याचे कारण ते केवळ उपयोजित संशोधन आहे असे नाही. त्याचे खरे कारण हे आहे की प्रजननशास्त्र (जेनेटिक्स) इ. आधारभूत शास्त्रांत भारतीय वैज्ञानिकांनी जी स्वतःची विशिष्ट भर घातली, तिच्यामुळे भारतीय शेती जगातील प्रगत शेतीच्या आघाडीवर येऊन ठेपू शकली.

ह्याच्यावर एक आक्षेप घेता येईल. ह्या देशात शेती हा संशोधनाचा विषय होणे कोण-त्याही परिस्थितीत अटळ आहे. पण अणु-ऊर्जा किंवा अवकाश ह्यांविषयीच्या संशोधनाचा भारतात विकास करण्याच्या कार्यक्रमाचे समर्थन कसे करता येईल ? आता भारतात अवकाश किंवा अणु-ऊर्जा यांविषयीच्या संशोधनाचा एक भक्कम कार्यक्रम हाती घेण्याचे प्रयोजन काय आहे ह्याचे माझ्यापेक्षा अधिक चांगल्या प्रकारे स्पष्टीकरण करू शकतील असे अनेक लोक येथे आहेत. पण मला एका गोष्टीवर भर द्यायचा आहे. ती ही, की टाटा इन्स्टिटयूट ऑफ् फन्डामेन्टल रिसर्च (टी. आय्. एफ्. आर्.), भाभा अॅटॉमिक रिसर्च सेन्टर (बी. ए. आर्. सी.) आणि इन्डियन स्पेस रिसर्च ऑर्गनिझेशन (आय्. एस्. आर्. ओ.) ह्या संस्थांनी आपल्या औद्योगिक विकासात जी भूमिका बजावली आहे ती जर त्यांनी बजाविली नसती, तर हा विकास होऊच शकला नसता. टी. आय्. एफ्. आर्. मध्ये संशोधनविकासाचा जो कार्यक्रम हाती घेण्यात आला आहे तो घेण्यात आला नसता, तर इलेक्ट्रॉनिक्सच्या उद्योगाची प्रगती भारतात ज्या वेगाने घडून आली आहे तशी आली नसती. अणु-ऊर्जा आणि अवकाश संशोधन ही खाती, तसेच संरक्षण खात्याचे 'संशोधन आणि विकास संघटना' यांच्यामध्ये जे काम झाले आहे ते झाले नसते, तर धातुविज्ञान (मेटॅलर्जी) आणि सामग्रीविज्ञाने (मटीरियल सायन्सिस) यांच्यामध्ये भारतात आज जी वेगाने प्रगती झाली आहे ती झाली नसती. सर्वांत महत्त्वाची गोष्ट ही, की निर्वात तंत्रांशी (व्हॅक्युअम टेक्निक्स) निगडित असलेली उपकरणतंत्रांच्या (इन्स्ट्रुमेन्टेशन) गुण-वत्तेची पातळी, रेडिओ लहरींवर आधारलेली तंत्रे (रेडिओ फ्रिक्केन्सी टेक्निक्स) आणि वेगवेगळ्या औद्योगिक प्रक्रियांत प्रारणाचा (रेडिएशन) होणारा वापर यांना आज जे स्थान प्राप्त झाले आहे ते आपल्या मोठ्या संस्थांमधील भौतिकी आणि तांत्रिक भौतिकी या विभागांत जे काम होत आले आहे केवळ त्याच्या जोरावर आहे. उपकरणतंत्रांच्या गुणवत्तेतील प्रगती संशोधनातून लाभणाऱ्या दिशेने आणि त्याच्यापासून लाभणाऱ्या गतीने होत जाते ही गोष्ट आपण कधी विसरता कामा नये. उप-करणांचे आणि इलेक्ट्रॉनिकचे जे कारखाने परदेशा-पासून परवाने घेऊन काढले आहेत त्यांची आणि भारतीय संशोधनावर आधारलेले जे ह्याच स्वरूपाचे कारखाने आहेत त्यांची परस्परांशी तुलना केली तर मूलभूत संशोधनाची निकड स्पष्ट होते.

पण एखादा टीकाकार असे म्हणू शकेल की हे सर्व खरे असले तरी हा जो वैज्ञानिक व तांत्रिक विकास घडून आला आहे ती भारताच्या दृष्टीने चैनीची बाब आहे आणि हे सर्व ज्ञान आपल्याला विकसित देशांकडून मिळू शकले असते. पण हे

अनुक्रमणिका

खरोखर शक्य आहे का ह्या प्रश्नाचा विचार केला पाहिजे. परदेशात संपूर्णपणे बनविलेले सबंध कारखाने, ज्यांची जुळणीही परदेशी तंत्रज्ञांनी करून दिलेली असते, असे कारखाने आयात करून उत्पादन करणे किंवा परदेशांपासून परवाने घेऊन, आयात केलेल्या कारखान्यांच्या साहाय्याने उत्पादन करणे ह्या ज्या तजविजी आहेत, त्यांच्यामुळे काही लाभ आपल्याला तावडतोब होतात हे खरे; पण त्यांच्यामुळे आपल्या अर्थव्यवस्थेवर भयानक दुष्परिणामही होतात. एक तर ही तंत्रे झपाट्याने जीर्ण होत असतात, नवीन कार्यक्षम तंत्रे त्यांची जागा घेत असतात, पण ती कालबाह्य झाली तरी आपल्याला त्यांना चिकटून रहावे लागते. आणि सर्वांत महत्त्वाची गोष्ट ही, की सुटया भागांसाठी आपल्याला परदेशांवर अवलंबून रहावे लागते. ती जी समग्र यंत्रसामग्री असते ती आणि तिचे फुटकळ सुटे भाग यांच्या कालबाह्य होण्याचा वेग इतका असतो की त्या देशाला अधिक अद्ययावत तंत्रे वापरून उत्पादन करण्यासाठी ती वारंवार आयात करावी लागतात. हयाचा खर्च खूप असतो आणि देशाच्या अर्थव्यवस्थेची त्यामुळे खूप हानीही होते.

भारतात जे औद्योगिक उत्पादन होते त्याचा बराचसा भाग आयात केलेल्या तंत्रज्ञानावर आधारलेला आहे. ही आयात बहुश: परदेशी उत्पादकांशी केलेल्या सहकार्याच्या (कोलॅबोरेशन) करारांद्वारा होते आणि १९७७ पर्यंत अशा करण्यात आलेल्या एकंदर करारांची संख्या सुमारे ५२०० आहे असा अंदाज आहे. भारतीय वैज्ञानिक संशोधकांना सहभागी करून न घेता उत्पादनतंत्रे आयात केल्याची डझनावारी उदाहरणे दाखविता येतील. हयामुळे कालबाह्य झालेल्या तंत्रांमध्ये आपण अडकून पडलो आहोत. परदेशी तंत्रांचा वापर करण्याचे परवाने काढून उत्पादन करणे ही गोष्टच अनिष्ट आहे अशातला भाग नाही. असे करण्याने आपल्याला काही काळ आधार मिळतो आणि आर्थिक वाढीसाठी हा आधार आवश्यकही असतो. त्याच्यात अनिष्ट काय असेल ते हे, की जर ते तंत्रज्ञान पचविण्यासाठी आवश्यक असलेली वैज्ञानिक बैठक आपण निर्माण केली नाही तर ही तंत्रे, देशाची जी आर्थिक आणि वैज्ञानिक साधनसामग्री असते, तिच्यावरील एक मोठा भार ठरतात. वैज्ञानिक, तांत्रिक आणि औद्योगिक विकास आणि त्यावर आधारलेली क्षमता यांच्या बाबतीत खूप तफावत असलेल्या दोन देशांमध्ये तंत्रज्ञान संक्रांत करण्याविषयी जे करार होतात त्यांचे समर्थन ह्या तंत्रांचे ज्ञान करून घेणे अविकसित देशांना आवश्यक असते ह्या युक्तिवादाच्या आधारे करण्यात येते. पण अशा करारांत जवळजवळ प्रत्येक वेळी, यंत्रसामग्रीतील अत्यंत महत्त्वाचे घटक आणि अत्यावश्यक सामग्री यांच्याविषयीची मोक्याची माहिती उपलब्ध करण्यात आलेली नसते. तसेच अशा करारांत जी बंधने समाविष्ट केलेली असतात त्यांच्यामुळे ग्राहक देशांतील संशोधन आणि विकास (आर् अँड डी) संस्थांना ही माहिती करून घेणे किंवा ह्या गोष्टीविषयी संशोधन करणे शक्य होत नाही. अशा प्रयत्नांवर बंदी घालण्यात आलेली असते. ह्याचा एकंदर परिणाम असा होतो, की सहकार्याची अशी प्रत्येक योजना परदेशातून स्वत:बरोबर यंत्रसामग्री आणि उत्पादनप्रक्रिया यांचे परदेशी जाणकार, विशिष्ट कच्ची सामग्री आणि सुटया भागांचा अखंडपणे वहाणारा ओघ ह्या गोष्टी घेऊन येते. त्याच उत्पादनप्रक्रियेसाठी परदेशात सुधारत जाणाऱ्या तंत्रांची परत परत आयात करावी लागते आणि ह्या आयातीला अनेकदा अंत असत नाही. पण ह्यामुळे त्या प्रकारच्या उत्पादनप्रक्रियेशी संबंधित अशी 'संशोधन–विकास' क्षमता देशातल्यादेशात वाढविण्याच्या कामात अडथळे निर्माण होतात. तेव्हा 'स्वदेशी' प्रक्रिया आणि तंत्रे संघटित करणे, त्यांच्यांत सुधारणा, विकास कसा घडवून आणता येईल याचे आराखडे बनवून सुधारित, विकसित तंत्रे निर्माण करणे ह्यासाठी जी वैज्ञानिक-तांत्रिक बैठक आणि साधनसामग्री आवश्यक असते ती संघटित करणे अतिशय महत्त्वाचे असते. तंत्रे निर्माण करणे आणि रिचविणे ह्या प्रक्रियेला काही कालावधी लागत असतो. २ ते १० वर्षे ह्या लांबीचा तो कालावधी असतो ही गोष्ट ह्या संदर्भात ध्यानात घेतली पाहिजे. एका देशातून दुसऱ्या देशात तंत्रांचे संक्रमण होण्याच्या प्रक्रियेत ज्या समस्या अंतर्भूत असतात त्यांचे स्वरूप, ग्राहकदेशात कोणत्या गुणवत्तेचे मूलभूत संशोधन होत असते ह्यावर आणि आपले तरुण वैज्ञानिक त्या समस्यांचा सर्व बाजूंनी परामर्ष घेऊन काही मौलिक तोडगे शोधून काढू शकतील असा विश्वास

अनुक्रमणिका

लोकांना कितपत असतो ह्याच्यावर अवलंबून असते. मूलभूत संशोधन करण्यात ज्यांनी आपले आयुष्य घालविले आहे तेच असे आत्मविश्वासाचे वातावरण निर्माण करू शकतात. आंतर्राष्ट्रीय संशोधनात अगदी आघाडीच्या क्षेत्रात नवी भर घालण्याचे हे काम असल्यामुळे ते साधण्यासाठी खोलवर विचार करावा लागतो आणि नियोजनाचा दर्जा उत्कृष्ट राखावा लागतो आणि ह्यातून जे प्रशिक्षण मिळते ते राष्ट्राची औद्योगिक पातळी वर चढवायला पुरेसे असते. १९७६ – ७७ ह्या वर्षात संशोधन आणि विकासाच्या वेगवेगळ्या क्षेत्रांवर जो खर्च करण्यात आला त्याचे विश्लेषण केले तर त्याची पुढे दिल्याप्रमाणे विभागणी झाल्याचे आढळून येते :

मूलभूत संशोधन	८ %
उपयोजित संशोधन	५३ %
प्रायोगिक विकास	२४ %
इतर कार्ये	१५ %

यावरून असे दिसून येईल, की संशोधन आणि विकास व त्यांच्याशी संबंधित असलेले वैज्ञानिक व तांत्रिक कार्यक्रम यांच्यावर एकंदर जितका पैसा खर्च होतो, त्याच्या ७७ % उपयोजित संशोधन आणि प्रायोगिक विकास ह्या कार्यक्रमांवर खर्च होतो. ह्या प्रमाणाप्रमाणे पहाता, १९७६-७७ साली मूलभूत संशोधनावर देशात ३६ कोटी रुपये खर्च झाले होते आणि उपयोजित संशोधन आणि प्रायोगिक विकास यांच्यावर मिळून रु. ३४५ कोटी एवढे खर्च झाले होते.

बऱ्याच पाश्चात्त्य आणि पौर्वात्त्य देशांच्या बाबतीत असे आढळते, की प्रारंभीच्या टप्प्यांवर, परदेशांत विकसित झालेल्या उत्पादनतंत्रांचा वापर करण्याचे परवाने घेऊन त्यांनी उद्योगधंदे स्थापन केले. ही पद्धत त्यांना प्रारंभी लाभदायक ठरली आणि नंतर हे देश स्वतःच तंत्रक्षेत्रात अग्रेसर झाले. उदा. जपानने, आपली निर्यात वाढविण्याच्या दृष्टीने, परदेशात कोणत्या प्रकारच्या वस्तूंना मागणी असणे संभवनीय आहे ह्याचे काळजीपूर्वक विश्लेषण करून, परदेशांकडून, विशेषतः दक्षिण आफ्रिकेकडून तंत्र-पद्धती विकत घेतल्या; पण विज्ञान आणि तंत्रज्ञान यांत नाविन्यपूर्ण भर घालण्यासाठी जो मूलभूत विज्ञानाचा पाया आवश्यक असतो तो जपानमध्ये होता. त्याच्या बळावर, तसेच औद्योगिक सहकार्य आणि निष्ठेने काम करण्याचा जपानी माणसांचा गुण यांच्या बळावर् जपानने निर्यातव्यापार आणि एकंदर अर्थोत्पादन यांच्यांत विलक्षण झपाट्याने वाढ करून दाखविली.

आपल्या संरक्षणविभागात संशोधन आणि विकास यांच्या दृष्टीने जे प्रयत्न होतात त्यांची एक व्यावसायिक वैज्ञानिक म्हणून काहीशी माहिती आहे अशी कल्पना अर्थात् अनेकांना आहेच. तिचा निर्देश करण्याचे मी जे टाळले आहे त्याची कारणे उघड आहेत. आतापर्यंत मी जे मुद्दे मांडले आहेत, ते संरक्षणाशी संबंधित असलेल्या उद्योगधंद्यांना अधिकच प्रमाणात लागू पडतात. कारण ह्या क्षेत्रात जे साधायचे असेल ते तुलनेने अल्प कालावधीत साधावे लागते, साधने कालबाह्य ठरण्याचा वेग अधिक असतो; आणि मोक्याच्या साधनांसाठी किंवा त्यांना अद्ययावत् बनविण्यासाठी जर आपण परदेशातून होणाऱ्या आयातीवर अवलंबून रहात असलो तर माझ्या मते यातून खरे संरक्षणच साधले जात नाही. ह्या क्षेत्रात तंत्रज्ञान आणि सामग्री यांची आयात करणे आवश्यक असतच नाही असे माझे म्हणणे नाही; पण ही आयात समानतेच्या नात्याने किंवा जवळजवळ समान अशा स्थानावरूनच करावी लागते. संरक्षणाच्या क्षेत्रात होणाऱ्या तांत्रिक विकासाच्या बाबतीत देवाणघेवाण असावी लागते. नाहीतर काही राष्ट्रांना इतर राष्ट्रांच्या वसाहती हे स्थान प्राप्त होते आणि ह्या प्रकारचा वसाहतवाद आपण मागे अनुभवलेल्या वसाहतवादापेक्षा अधिक घातक असतो.

जसजसे विज्ञान आणि विशेषतः तंत्रज्ञान प्रगत होत जाते, तसतसा विज्ञान आणि युद्ध यांच्यादरम्यानचा संबंध अधिक दृढ होत जातो. कोणतीही महत्त्वाची लष्करी साधनसामग्री हे विज्ञान आणि तंत्रज्ञान यांच्या उपयोजनाचे फळ असते. वैज्ञानिक ज्ञानाचा तंत्रज्ञान विकसित करण्यासाठी जास्तीत जास्त वापर करा, आणि त्याच्यायोगे उपलब्ध शस्त्रसंभारात सुधारणा घडवून आणा, असा सतत दबाव शास्त्रज्ञांवर असतो. आपल्यासारख्या देशाला, त्याचप्रमाणे बहुसंख्य विकसनशील देशांना, स्वतःच्या सैन्याला आवश्यक असलेली सर्व साधने स्वतःच निर्माण करता येणार नाहीत ही गोष्ट ध्यानात बाळगणे आवश्यक आहे. अमेरिका आणि रशिया

ह्या अतिबलाढ्य सत्ता सोडल्या तर बहुधा इतर कोणत्याही देशाला, स्वतःला आवश्यक असलेल्या सर्व वस्तू देशातल्यादेशात निर्माण करता येत नाहीत; असा प्रयत्न करणेही शक्यतेच्या कोटीत नसते. पण आपली शस्त्रास्त्रे आणि साधनसामग्री यांची व्याप्ती आपल्या शत्रूची शस्त्रास्त्रे आणि साधनसामग्री यांच्या तोडीची आहे, एवढी निश्चिती देशाला बाळगता आली पाहिजे. महत्त्व ह्या गोष्टीला आहे. तेव्हा संशोधन, विज्ञान, तंत्रज्ञान, संबंधित उद्योग ह्या आणि इतर आवश्यक गोष्टींची मजबूत बैठक देशात असल्याशिवाय शस्त्रास्त्रविषयक तंत्रांत आणि 'शस्त्र-व्यवस्थां'मध्ये जे सतत बदल, परिवर्तने करावी लागत रहातात ती करता येणार नाहीत. आज ही गोष्ट अधिकच कठीण झाली आहे. कारण आज ह्या स्वरूपाचा प्रकल्प हाती घेतला तर त्याचे स्वरूप पूर्वीपेक्षा अधिक व्यापक व गुंतागुंतीचे झाले आहे आणि त्याच्याशी सर्व ज्ञानशाखांचा संबंध पोचतो असे आढळून आले आहे. संरक्षणसामग्रीमध्ये ज्या ' उपव्यवस्था ' (सब सिस्टिम्स) अंतर्भूत असतात त्यांचा विकास व त्यांचे उत्पादन करण्याचे कार्य पार पाडण्यात नागरी संशोधन आणि उद्योग महत्त्वाची भूमिका वठवू शकतात. हे काम त्यांनी केले तर संरक्षणावर होणाऱ्या खर्चाचा काही हिस्सा नागरी विभागामध्ये पसरविता येतो आणि ही गोष्ट आर्थिक दृष्टीने आणि संशोधन व ज्ञान यांचा विस्तार करण्याच्या दृष्टीने दोन्ही बाजूंना लाभदायक ठरते.

आतापर्यंत सर्वच देशांत मूलभूत संशोधन आर्थिक दृष्ट्या अपरिहार्य आहे ह्याच एका गोष्टीचा मी निर्देश केला आहे. पण मूलभूत संशोधन अपरिहार्य ठरण्याचे ह्याहीपेक्षा एक महत्त्वाचे कारण आहे. ज्या जगात आपण जगत आहोत ते गोंधळलेले आहे; जुनी मूल्ये आजच्या परिस्थितीला तोंड द्यायला असमर्थ ठरली आहेत. भूतकालातील पुराणकथांचा (मायथालॉजी) आज आपण गंभीरपणे स्वीकार करू शकत नाही; आनंद कुमारस्वामी यांनी म्हटल्याप्रमाणे ज्या कल्पना आपण आपल्या नेहमीच्या भाषेत मांडू शकत नाही त्या व्यक्त करण्यासाठी म्हणून काय तो त्यांचा आपल्याला उपयोग आहे. जुन्या सामाजिक प्रथा कालबाह्य झाल्या आहेत; त्यांचे पुनरुज्जीवन करता येईल ही आशाच नाही. आणि माणसांचे हात आणि नाके छाटण्याच्या रानटी प्रथा कित्येक देशांत परत सुरू करण्यात येत आहेत ही उदास करून सोडणारी गोष्ट आहे. आता ह्या सर्व समस्यांसाठी विज्ञानाकडे उत्तरे असणार यात शंका नाही. कारण विज्ञान म्हणजे निसर्गाच्या सर्व अंगांचे पुरतेपणे आकलन करण्याचा सर्वांत अधिक फलदायी असा मार्ग आहे. सूक्ष्मतम पदार्थापासून तो स्थूलतम पदार्थापर्यंतच्या सर्व पदार्थांचे नियमन ज्या निसर्ग-नियमांनी होते त्यांचा शोध विज्ञान घेते आणि त्याच्या योगाने आपल्या वर्तनात जे अपरिवर्तनीय घटक असतात ते निश्चित करते. बुद्धाला अभिप्रेत असलेले सम्यक् नीतिशास्त्र घेतले, म्हणजे सामाजिक व्यवहाराचे नियमन करणारे नीतिशास्त्र घेतले, तर त्याला विरोधी असे विज्ञानात काहीच नसते. मग सत्याचा शोध आणि कालबाह्य ठरलेल्या सामाजिक प्रथांपासून विमोचन ह्या गोष्टी चैनीत जमा असतात असे विकसनशील देशांना कसे सांगता येईल ? विज्ञान हा एक नवीन धर्म आहे; स्वतःचे सौंदर्य आणि स्वतःची स्फूर्ती घेऊन येणारा तो नवीन धर्म आहे. हा धर्म काही थोडक्या लोकांपुरता मर्यादित का ठेवावा ? विज्ञान ही सत्याला सर्वांत जवळ असलेली गोष्ट आहे आणि म्हणून माणसांची मने घडविणारी ती प्रबळ अशी शक्ती आहे. मूलभूत विज्ञानांच्या अभ्यासाच्या परिपोषातूनच पुढल्या शतकातील स्थिर समाज जन्माला येईल. (ज्या विज्ञानांसाठी नोबेल पारितोषिके मुक्रर करण्यात आली आहेत तीच काय ती मूलभूत विज्ञाने आहेत असे मानायचे कारण नाही.) स्थिर समाजासाठी शिक्षणाने वैज्ञानिक ज्ञानाचा समाजात प्रसार केला पाहिजे ही गोष्ट ह्या संदर्भात मला अभिप्रेत नाही; तर वैज्ञानिक संशोधनात जी स्फूर्ती अंतर्भूत असते तिचा साक्षात् अनुभव घेतलेल्या व्यक्ती समाजात असल्या पाहिजेत हे मला अभिप्रेत आहे. एखाद्या देशाने अणु-विज्ञानात काम करावे की अनुवंशशास्त्रात काम करावे ह्या स्वरूपाचा हा मर्यादित प्रश्न नाही; मुद्दा असा की सत्य शोधण्याच्या कामाशी सर्वांचे साहचर्य असले पाहिजे. असे असले की मग केवळ वैज्ञानिक सिद्धांतांच्या अज्ञानामुळे नव्हे तर सम्यक् वैज्ञानिक आकलन ज्या संशोधनपद्धतीतून होऊ शकते त्यांच्या अज्ञानामुळे जे शोषण घडू शकते त्याला अवसर रहाणार नाही.

अनुक्रमणिका

आ. ह. साळुंखे

लोकायतदर्शन : ऋणसंकल्पना व अहिंसा

ऋणसंकल्पना :

आपण उराशी बाळगलेली जीवनमूल्ये अत्यंत श्रेष्ठ आहेत, आणि आपल्या विरोधकांजवळ मात्र कोणत्याही प्रकारची नीतिमूल्ये नाहीत, अशा प्रकारचा एक अहंकार वैदिक संस्कृतीच्या पुरस्कर्त्यांनी नेहमीच बाळगलेला दिसतो. स्वाभाविकच चार्वाक-दर्शनाच्या अनुयायांजवळ कोणतीही श्रेष्ठ मूल्ये नाहीत, असा आरोप त्यांनी केला आहे. चार्वाक हे बेजबाबदार, चारित्र्यहीन व भ्रष्ट आहेत, असे प्रतिपादन पुन:पुन्हा करण्यात आले आहे. या आरोपांना पुरावा म्हणून सर्वदर्शनसंग्रहातील एक श्लोक वारंवार उद्धृत केला जातो. तो श्लोक असा–

> यावज्जीवेत्सुखं जीवेदृणं कृत्वा घृतं पिबेत् ।
> भस्मीभूतस्य देहस्य पुनरागमनं कुतः ।।
> (सर्वदर्शनसंग्रह–चार्वाकदर्शन)

—आपण जोपर्यंत जगणार आहोत, तोपर्यंत सुखाने जगावे. कर्ज काढून तूप प्यावे. जळून भस्म बनलेला देह परत येऊ शकत नाही.

या श्लोकावरून व विशेषत: त्यामधील " ऋणं कृत्वा घृतं पिबेत् " या चरणावरून बरेचसे निष्कर्ष काढण्यात आले आहेत. वैदिकांच्या दृष्टीने या विधानातून चार्वाकांचा बेजबाबदारपणा नि:संदिग्धपणे स्पष्ट होतो. चार्वाकांच्या समर्थकांनाही या चरणाने मोठ्या अडचणीत टाकले आहे. उदा:– प्रा. सदाशिव आठवले हे चार्वाकांचे समर्थक आहेत. परंतु चार्वाकांच्या "जीवनमूल्यांशी ऋण काढून सण साजरा करण्याचा सल्ला सुसंगत दिसत नाही, " असे त्यांना वाटते. (चार्वाक : इतिहास आणि तत्त्वज्ञान पृ. ९१) म्हणूनच हे विधान प्रक्षिप्त आहे, असे त्यांना वाटते. अशा स्थितीत या विधानाचे नव्याने मूल्यमापन झाले पाहिजे, असे मला वाटते. हे मूल्यमापन करताना प्रमुख टीकाकारांच्या दृष्टिकोणांचे विश्लेषण करून प्रस्तुत विधानाचा वस्तुनिष्ठ अन्वयार्थ लावणे आवश्यक आहे. प्रस्तुत लेखामध्ये तोच प्रयत्न केलेला आहे.

" ' ऋणं कृत्वा ' हा भाग निश्चितच घुसडल्यासारखा वाटतो ", असे प्रा. आठवले म्हणतात. त्यांच्या या मताला त्यांनी एक प्रबळ पुरावाही दिला आहे. तो असा : सर्वदर्शनसंग्रहामध्ये प्रस्तुत श्लोक दोन वेळा आलेला आहे. परंतु ' ऋणं कृत्वा ' इ. चरण मात्र एकदाच आला आहे. हा श्लोक पहिल्यांदा देताना ऋणं कृत्वा इ. चरणाच्या ऐवजी "नास्ति मृत्योरगोचर: " असा चरण आलेला आहे. याचा अर्थ असा होतो की, ऋणं कृत्वा हा चरण प्रक्षिप्त असला पाहिजे. ' यशस्तिलकचंपू ' वगैरे ठिकाणी ' नास्ति ' इ. चरणच आलेला आहे.

हा चरण प्रक्षिप्त मानला नाही तर प्रा. आठवले यांच्यापुढे एक गुंतागुंतीची समस्या निर्माण होते ते म्हणतात, " परंतु ' कर्ज काढून तूप प्या ' य भागात मात्र उघडच धोका आहे. समाजजीवनाच्या जबाबदाऱ्या समजलेल्या नाहीत, असे त्यातून निघते. " (पृ. ९१) अशा रीतीने प्रस्तुत चरण चार्वाकांच्या एका कट्टर समर्थकालाच अडचणीत टाकतो. मग विरोधकांना प्रस्तुत चरणावर टीका करताना उत्साहाचे भरते आले तर नवल नाही. म्हणूनच या संदर्भात इतर काही टीकाकार काय म्हणतात, तेही पाहणे आवश्यक आहे. डॉ. गणेश थिटे यांच्या मते चार्वाकांचे हे विचार बेजबाबदारपणाचे आणि समाजविरोधी आहेत (नवभारत, फेब्रु. ७३, पृ. ७८–८०). श्री. वि. वा. बापटशास्त्री

अनुक्रमणिका

म्हणतात, " ऋणरूपी नरकाचा आश्रय करण्या-पेक्षा...... प्रसंगी झाडांची कोवळी पानेही खावी, पण सावकाराकडे जाऊन भारी व्याजाचे ऋण घेऊन जन्मभर दुःखी होऊ नये, असेच आम्ही म्हणतो. " (दर्शनमाला; द्वितीयावृत्ती, पृ. ६३). डॉ. सर्वानंद पाठक प्रस्तुत श्लोकाचे भाषांतर करताना लिहितात, " ऋण लेकर उत्तमोत्तम भोजन नहीं करना भी मूर्खता है । यदि ऋण नहीं भी चुकाया जाय तो भी किसी प्रकारकी हानि नहीं । " (चार्वाकदर्शन की शास्त्रीय समीक्षा । पृ १९५). प्रा. एन्. आर. वऱ्हाडपांडे यांनी वादासाठी वाद घालावयाचे ठरविले, तर ते म्हणतील की, चार्वाकांनी कर्ज काढावयास सांगितले आहे; परंतु ते परत करू नये असे कधीही म्हटलेले नाही; त्यामुळे चार्वाकांच्या विधानात काहीही गैर नाही. परंतु या प्रतिपादनावर त्यांचा स्वतःचाच विश्वास नाही. त्यामुळे प्रा. आठवले यांनी प्रस्तुत विधान प्रक्षिप्त आहे, हे दर्शविल्याचे पाहून त्यांना आनंद वाटलेला आहे. (नवभारत, नोव्हें. ६१; पृ. २०)

सर्वदर्शनसंग्रहामध्ये प्रस्तुत श्लोक देताना दोन ठिकाणी दोन वेगवेगळे चरण आले आहेत, हे प्रा. आठवले यांचे मत बरोबर आहे. परंतु त्यावरून ऋणं कृत्वा इ. विधान प्रक्षिप्त आहे असे मानले तर काही अडचणी निर्माण होतात, असे वाटते. स्वतः प्रा. आठवले यांनी चार्वाक दर्शनावरील उपलब्ध माहितीचे वर्णन करताना पुढीलप्रमाणे विधान केले आहे. ते म्हणतात, " हे सगळे अपुरे, दुय्यम दर्जाचे, पूर्वग्रहदूषित, विकृत करून सांगितलेले असणार हे उघडच आहे... पण त्याला काही इलाज नाही. जी काही तुटपुंजी माहिती हाती लागते. त्यावरूनच चार्वाकदर्शन म्हणजे काय, ... ह्याचा ऐतिहासिक आढावा घ्यावा लागेल. " (कित्ता, पृ. ७) चार्वाकांविषयी मिळणारी सर्वच माहिती विकृत असेल, तर एखाद्या श्लोकातील एखादा चरण प्रक्षिप्त आहे, असे सिद्ध केल्यामुळे आपल्याला फारशी प्राप्ती होणार नाही. त्यामुळे उपलब्ध असलेल्या तुटपुंज्या माहितीचा विवेकपूर्वक उपयोग करून चार्वाकदर्शन समजून घेणे आवश्यक आहे. ऋणं कृत्वा या विधानातून चार्वाकांचा बेजबाबदारपणा स्पष्ट होतो, असे प्रा. आठवले यांना वाटले, म्हणूनच त्यांनी हे विधान प्रक्षिप्त ठरविले. परंतु ऋण या संकल्पनेचा सम्यक् विचार केला तर या विधानातून चार्वाकांचा कोणताही बेजबाबदारपणा दिसून येत नाही, असे मला वाटते. उलट त्यांच्या स्वीकृत तत्त्वज्ञानाशी अत्यंत सुसंगत असेच हे विधान आहे आणि त्याला ऐतिहासिक सत्याचा आधारही आहे, असे मला वाटते. माझे हे विधान स्पष्ट करण्यापूर्वी चार्वाकांच्या या विधानावरील इतर आक्षेपांचे विवेचन करणे इष्ट ठरेल.

प्रस्तुत श्लोकावर टीका करताना बापटशास्त्रींनी " भारी व्याजाचे ऋण घेऊन " असे विधान केलेले आहे. वस्तुतः प्रस्तुत श्लोकामध्ये भारी व्याजाचे असा शब्दप्रयोग मुळीच करण्यात आलेला नाही. म्हणजे बापटशास्त्रींनी आपल्यासमोर असलेले चार्वाकांचे मूळचे विधान आधी विकृत केले आहे आणि मग त्यावर टीका केली आहे. वैदिक संस्कृतीमधील बहुसंख्य भाष्यकारांचीच पद्धत त्यांनी येथे स्वीकारली आहे असे म्हटले, तर वावगे ठरू नये. किंबहुना विरोधकाचे विधान आहे त्या स्थितीत खोडून काढता येत नाही, असेच त्यांना कळत न कळत अंतर्यामी जाणवले असले पाहिजे; म्हणूनच त्यांनी हा मार्ग अवलंबला आहे. कर्ज काढण्यापेक्षा झाडाची कोवळी पाने खावीत, हा त्यांचा सल्ला अर्थशास्त्रीय दृष्ट्या केवळ अव्यवहार्यच नव्हे तर जीवनविरोधीच आहे, हे मी पुढे दर्शविणार आहे. डॉ. सर्वानंद पाठक यांनी प्रस्तुत श्लोकाचे भाषांतर करताना " कर्ज फेडले नाही तरीही कोणत्याही प्रकारची हानी होत नाही ", अशा प्रकारचे विधान केले आहे. मूळ श्लोकात याला काडीइतका आधार नाही.

एकंदरीत, ऋण काढून तूप प्यावे या विधानाने चार्वाकांच्या समर्थकांना आणि विरोधकांनाही बऱ्याच झुकांड्या दिल्या आहेत, असे दिसते. याचे कारण या दोन्ही प्रकारच्या विद्वानांनी ऋण या संकल्पनेची अजिबात दखल न घेताच या विधानाचे विवेचन केले आहे. रामाला वगळून रामायण लिहावे, असाच हा काहीसा प्रकार आहे. चार्वाकदर्शनाने वार्ता आणि दंडनीती या विद्यांवर कमालीचा भर दिलेला होता, हे येथे ध्यानात घेतले पाहिजे. चार्वाकदर्शन हे एक ऐहिक व वस्तुनिष्ठ दर्शन आहे. जीवनाविषयीच्या भ्रामक व अवास्तव

अनुक्रमणिका

कल्पना उराशी बाळगून स्वप्नाळू वृत्तीने जगावयाचे, हे त्याला मान्य नाही. वैदिक परंपरेतील अनेक माणसे अशा विकृत स्वप्नाळूपणामुळेच पिचत पिचत जगलेली आहेत, किंबहुना मरत मरत जगलेली आहेत असे दिसते. त्यांच्या वृत्तीतून प्रस्तुत श्लोकाकडे पाहिले तर चार्वाकांचे विधान बेजबाबदारपणाचे दिसेल. परंतु पूर्वग्रह बाजूला ठेवून वस्तुनिष्ठपणे समस्येला सामोरे जावयाचे ठरविले आणि चार्वाकदर्शनाच्या यथार्थ संदर्भातच ऋणसंकल्पनेचा विचार केला तर चार्वाकांच्या या विधानात कोणत्याही प्रकारचा बेजबाबदारपणा नाही, असे आपणाला आढळून येईल.

ऋणसंकल्पनेच्या विवेचनाकडे वळण्यापूर्वी या सर्व विचारवंतांना एक प्रश्न विचारावा, असे मला वाटते. या विचारवंतांनी आपल्या आयुष्यात खरोखरच कधीच कसलेही कर्ज घेतलेले नाही काय? तसेच, त्यांनी कधीही कोणालाही कोणत्याही प्रकारचे कर्ज दिलेले नाही काय? कर्ज घेणाऱ्या या व्यक्तींनी कर्ज घेतल्यानंतर आपले जेवण बंद केलेले होते काय? हाही प्रश्न महत्त्वाचाच ठरेल. या प्रश्नांची अगदी प्रामाणिकपणे उत्तरे दिली, तर त्या उत्तरांमधून ऋण या संकल्पनेचे स्वरूप आपोआपच स्पष्ट होऊन जाते. येथे, उसनवारी करणे हादेखील कर्जाचाच एक प्रकार आहे, हे ध्यानात ठेवले पाहिजे.

खरोखरच, ऋण म्हणजे काय? ऋण हा ऋणको व धनको यांच्यामधील एक करार असतो. ऋणकोजवळ चांगले चारित्र्य आहे, असा धनकोला विश्वास असतो. अर्थात हे चारित्र्य आर्थिक व्यवहारापुरतेच पहावयाचे असते. ऋणकोची घेतलेले कर्ज परत फेडण्याची इच्छा आहे, कर्जावर काही व्याज देण्याची त्याची तयारी आहे, भविष्यकाळात व्याजासह कर्ज परत करण्याची कुवत त्याच्याजवळ आहे इ. गोष्टी कर्जाच्या व्यवहारात गृहीत धरल्या जातात. ऋणकोजवळ यांपैकी काही गोष्टींचा अभाव असेल तर समाजातील कोणताही मनुष्य त्याला कर्ज द्यावयास तयार होणार नाही. एखादा मनुष्य कर्ज देतो, तेव्हा व्याजाच्या रूपाने आपला फायदा होणार आहे, हे तो गृहीत धरीत असतो. त्याचप्रमाणे व्याजाची हानी स्वीकारूनही एखादा मनुष्य कर्ज स्वीकारतो, तेव्हा होणाऱ्या हानीपेक्षा त्याला होणारा लाभ हा निःसंशयपणे अधिक मोठा असतो. म्हणजेच या व्यवहारात ऋणको व धनको या दोघांचेही हित असते. यामध्ये सामाजिक दृष्टचा बेजबाबदारपणाचा प्रश्नच निर्माण होत नाही. आता या तत्त्वाची व्यवहारात अंमलबजावणी करताना दोन्ही बाजूंनी फसवणूक होण्याचा धोका संभवतो आणि अशी फसवणूक झाल्याची असंख्य उदाहरणेही आहेत. परंतु हा काही तत्त्वाचा दोष नाही. तसे पाहिले तर सर्वच तत्त्वांची व्यवहारात अंमलबजावणी करताना भ्रष्टता घडत असते. परंतु तेवढ्यावरून ती तत्त्वे त्याज्य ठरत नसतात. कर्ज घेणे व देणे ही प्रक्रिया जवळ जवळ मानवजातीच्या प्रारंभापासूनच सुरू झालेली आहे. आज माझ्याजवळ एखादी वस्तू नाही, दुसऱ्याजवळ मात्र ती त्याच्या गरजेपेक्षाही जास्त प्रमाणात आहे, त्या वस्तूच्या अभावी मला अतोनात त्रास सहन करावा लागणार आहे, भविष्यकाळात मात्र ती वस्तू मला भरपूर प्रमाणात मिळणार आहे, असे दिसत असले तर मनुष्य त्या वस्तूची उसनवारी करतो; हा नित्याचा व्यवहार आहे. आधुनिक काळाकडे नजर टाकली तर व्यक्तींपासून ते सरकारांपर्यंत सर्वत्र कर्जाचे व्यवहार प्रचंड प्रमाणात चाललेले दिसतात. आधुनिक अर्थव्यवस्थेचा फार मोठा भाग कर्जांच्या व्यवहारावर आधारलेला असतो. हे सर्व सामाजिक दृष्टचा बेजबाबदारपणाचे आहे, असे मानले जात नाही. उलट या प्रक्रियेमधूनच समाजाचा उत्कर्ष साधावयाचा आहे, असे मानले जाते. अशा स्थितीत चार्वाकांनी कर्ज काढावयास सांगितले म्हणजे बेजबाबदारपणा केला असे म्हणणे योग्य आहे, असे वाटत नाही.

ऋणसंकल्पनेचे हे सर्वसामान्य विवेचन झाले. लोकायतांच्या म्हणजेच चार्वाकांच्या ऋणसंकल्पनेचे विवेचन यानंतर करावयाचे आहे. परंतु त्या विवेचनाला प्रारंभ करण्यापूर्वी आणखी एका मुद्द्याची चर्चा करणे आवश्यक आहे. टीकाकारांनी चार्वाकांच्या उपरिनिर्दिष्ट विधानाला बेजबाबदारपणाची पदवी दिली याचे कारण 'ऋणं कृत्वा' या शब्दसमूहापेक्षा 'घृतं पिबेत्' या शब्दसमूहामध्ये आहे, असे काहीजण म्हणतील. विशेषतः 'पिबेत्' या क्रियापदावर त्यांचा आक्षेप असेल. म्हणून 'घृतं

अनुक्रमणिका

पिबेत् ' या शब्दसमूहाचेही विवेचन करणे आवश्यक आहे. चार्वाकांनी ऋण काढून तूप प्यावयास सांगितले हे खरेच आहे. आता ही घटना फार प्राचीन काळातील आहे, हे आपण कटाक्षानें ध्यानात घेतले पाहिजे. त्या काळात गोधन हेच भारतीयांचे खरे धन होते. दूधदुभते हेच त्यांचे मुख्य अन्न होते. तूप हा भोजनाचा एक अविभाज्य घटक तर होताच, पण तो प्रधान घटक असण्याचीही शक्यता आहे. आजच्याप्रमाणे भोजनामध्ये तुपाचे केवळ काही थेंब वापरण्याची पद्धत तेव्हा नव्हती. किंबहुना त्या काळात तूप हा पिण्याचाच पदार्थ होता. तूप पिणे म्हणजे चैन करणे वा सण साजरा करणे, अशी स्थिती त्या काळात नव्हती. तूप पिणे म्हणजे आपले अत्यावश्यक असे दैनंदिन भोजन घेणे, असा अर्थ होता. हे तूप चैन म्हणून प्यावयाचे नव्हते, तर जिवंत राहण्यासाठी आणि आपली कार्यक्षमता प्रचंड प्रमाणात वाढविण्यासाठी प्यावयाचे होते. मम्मटाने 'घृतं आयु: ' (घृत म्हणजेच जीवन; काव्यप्रकाश, द्वितीय उल्लास.), असे जे समीकरण केले आहे, ते प्राचीन भारतीयांच्या भोजनाचे मर्म व्यक्त करणारे आहे.

आपण सर्व लोकांचा विचार क्षणभर बाजूला ठेवू आणि फक्त लोकायताच्या अनुयायांचा विचार करू. लोकायतांनी घृतं पिबेत् असे का म्हटले असेल, हे थोडे चिकित्सकपणे पाहू. आंगिरसकुलातील लोक ऐहिक विचारसरणीचे होते. ऐहिक जीवनातील सुखे उत्तम रीतीने भोगण्यासाठी शरीर आणि आरोग्यही उत्तम दर्जाचे हवे, हे त्यांना माहीत होते. तेवढ्यासाठीच तर त्यांनी आयुर्वेदाची निर्मिती केली होती. शारीरिक बळ आणि आरोग्य प्राप्त करण्यासाठी घृत हा पदार्थ अत्यंत उपयुक्त आहे, हे त्यांना ठाऊक होते. आजही "आम्ही थाळीतून तूप प्यालो आहोत", असे सांगणारी माणसे आपल्या समाजात आढळू शकतात. दुर्दैवाने विसाव्या शतकातील बहुसंख्य भारतीयांना दारिद्र्यामुळे हे सर्व कल्पनेच्या पलीकडचे वाटण्याची शक्यता आहे. प्रसंगी झाडांची कोवळी पाने खावीत, असे उपासमारीचे डोहाळे चार्वाकांना लागलेले नव्हते. म्हणून प्रसंग आला तर कर्ज काढावे, परंतु आपले अस्तित्व व सामर्थ्य टिकवावे; कारण एकदा प्राप्त झालेला मानवी देह जर नष्ट झाला, तर तो पुन्हा प्राप्त होत नाही, असे चार्वाकांनी आवर्जून सांगितले आहे. चार्वाकांचा पुनर्जन्मावर विश्वास नाही. त्यामुळे त्यांना प्राप्त झालेला एकुलता एक देह काळजीपूर्वक टिकविण्याचे महत्त्व वाटत होते. वैदिकांच्या बाबतीत मात्र उपासमारीमुळे मृत्यू झाला तरी पुन्हा एकामागोमाग एक अनेक देह त्यांची वाट पहात रांगेत उभे होते. तेव्हा त्यांनी कोवळी पाने खाण्याचा सल्ला द्यावा, हे योग्यच. परंतु चार्वाकांच्या हातून तसे होणे शक्य नव्हते.

चार्वाकांनी तूप प्यावयास का सांगितले याचे स्पष्टीकरण आणखी काही गोष्टींवरून होते. चार्वाकदर्शन आणि अथर्ववेद यांचे नाते मी एका स्वतंत्र लेखात स्पष्ट केले आहे (नवभारत, ऑगस्ट ८०). अथर्ववेदात तुपाचे महत्त्व अनेक वेळा स्पष्ट केले आहे. उदा:– घृतमिश्रित भात आंगिरसांना अर्पण केल्याचा निर्देश अथर्ववेदात (१२.३.४४, ४५) आढळतो. चार्वाकदर्शनाचा संस्थापक बृहस्पती हा आंगिरसकुलातीलच आहे, हे येथे ध्यानात घेतले पाहिजे. अथर्ववेदातील १०.६ या क्रमांकाचे सूक्त या दृष्टीने महत्त्वाचे आहे. बृहस्पतीने ओज प्राप्त व्हावे, म्हणून घृत माखलेला खदिरफालमणी पूर्वी धारण केला होता. तोच मणी नंतर अग्नी, इंद्र, सोम, सूर्य व चंद्र यांनी घृत, सामर्थ्य इत्यादींच्या प्राप्तीसाठी धारण केला, असे या सूक्तातील ६ ते १० या मंत्रांमध्ये सांगितलेले आहे. अथर्ववेदात (४.३४.६) घृताच्या डोहाचा उल्लेख आला आहे. अथर्ववेदातच (९.६.४.३, ४) अतिथीला चांगल्या पात्रात घृत अर्पण करणाऱ्या यजमानाला उत्तम अतिरात्र यज्ञाचे पुण्य प्राप्त होते, असे म्हटले आहे. यावरूनच अथर्ववेद घृताला किती महत्त्व देत होता, ते स्पष्ट होते. शिवाय, यज्ञामधील अग्नीमध्ये घृत नष्ट करण्यापेक्षा ते माणसाला प्यावयास देणे अधिक योग्य, असा ध्वन्यर्थही यातून निघतो. आता अथर्ववेदाची परंपरा ही लोकायताचीच परंपरा आहे. त्यामुळे चार्वाकदर्शनाने तूप प्यावे असे सांगितले, ते स्वाभाविकच होय. शिवाय चार्वाकांनी मद्य प्यावयास सांगितलेले नाही, हेही ध्यानात घेतले पाहिजे. लोकमान्य टिळकांनीही या मुद्द्याकडे लक्ष वेधले आहे (गीतारहस्य, ८ वी आवृत्ती, पृ. ७२). अशा रीतीने





चार्वाकांनी कर्ज काढून तूप प्यावयास सांगितले, यामागे त्यांचे जीवनविषयक विशिष्ट तत्त्वज्ञान आहे, हे ध्यानात घेतले पाहिजे.

आता चार्वाकांच्या ऋण-संकल्पनेचे ऐतिहासिक दृष्टिकोणातून विवेचन करावयाचे आहे. चार्वाक लोकसिद्ध राजाला मानत होते. दंडनीती आणि वार्ता या विद्यांना मानत होते. म्हणजेच त्यांना एक नियमबद्ध समाजव्यवस्था मान्य होती. राजाने लोकायतदर्शनाच्या ज्ञानाने राष्ट्रकंटकांचा उच्छेद करावा, असे त्यांनी सांगितले आहे. चार्वाकांना कल्याणकारी राज्य हवे होते, असा निर्देश अबुल-फजलने ऐने–अकबरीमध्ये केला आहे. कृषी, पशु-पालन व वाणिज्य यांचे महत्त्व त्यांनी सांगितले आहे. या सर्व पार्श्वभूमीवरच चार्वाकांच्या उपरिनिर्दिष्ट विधानाचा अर्थ समजून घेतला पाहिजे. ज्यांनी उत्तम समाजव्यवस्थेचा हिरिरीने पुरस्कार केला, त्यांनीच मांडलेला ऋणाविषयीचा सिद्धान्त बेजबाब-दारपणाचा आहे, असे म्हणण्यापूर्वी आपण त्याचे विश्लेषण केले पाहिजे.

चार्वाकांनी कर्ज काढावयास सांगितले, कोणाची संपत्ती लुटावयास सांगितले नाही, हेही आपण ध्यानात घेतले पाहिजे. कर्ज आणि चोरी यांमध्ये फरक आहे, हे सांगण्याची आवश्यकता नाही. कर्जाला कायद्याची व धर्माची (अगदी वैदिक धर्माचीही) मान्यता आहे. दक्षिणा देण्यासाठी ज्यांनी युद्धे, रक्तपात व लुटालुटी केल्या त्या राजांच्या पराक्रमांचे वैदिक संस्कृतीने गोडवे गायिले आहेत– आणि कायद्याची व धर्माची मान्यता असलेल्या कर्जाचा पुरस्कार केला म्हणून चार्वाकांना बेजबाबदार ठरविले आहे; अग्नीमध्ये तूप जाळ-ण्याच्या क्रियेला पावित्र्याची संज्ञा दिली आहे आणि माणसाने तूप पिऊन समर्थ व्हावे, असे सांगणाऱ्यांना अनीतिमान ठरविले आहे. वस्तुतः चार्वाकांच्या या विधानामागे त्यांचे अर्थशास्त्राचे वस्तुनिष्ठ विचार आहेत; जीवनाविषयीचे प्रामाणिक दृष्टिकोण आहेत. त्यांनी धर्म नाकारला असेल, परंतु त्यांनी दंडनीती म्हणजेच कायदा मानलेला आहे. त्यांनी जो धर्म नाकारला तो प्रस्थापित हितसंबंधांवर आधारलेला धर्म होता; शाश्वत मूल्यांवर आधारलेला धर्म नव्हता, हेही ध्यानात घेतले पाहिजे. म्हणूनच धर्म नाकारलेला असूनही कल्याणकारी कायदा मानलेला असल्यामुळे त्यांचे तत्त्वज्ञान बेजबाबदारपणाचे ठरत नाही.

आता कर्जाचा सल्ला दिल्याबद्दल चार्वाकांना बेजबाबदार ठरविणाऱ्या वैदिक धर्माने स्वतः ऋण-व्यवस्था स्वीकारलेलीच आहे. ऋग्वेदात ऋण व ऋण-मुक्ती यांचे उल्लेख येतात. या दृष्टीने ऋ. ८. ४७. १७; ४. २३. ७. इ. ठिकाणचे निर्देश पाहण्यासारखे आहेत. ऋग्वेदात ऋणंचय (५.३०) म्हणजे ऋण घेणारा वा ऋण गोळा करणारा राजा आढळतो. अनेक स्मृतिग्रंथांनी ऋणव्यवस्थेच्या नियमांचे विवेचन केले आहे. हे सर्व पाहता, वैदिक परंपरेने ऋणव्यव-स्थेला मान्यता दिली होती, हेच सिद्ध होते. अशा स्थितीत केवळ चार्वाकांनाच दोष देणे, हे गैर आहे. किंबहुना ऋणव्यवस्थेचा आपले हितसंबंध जपण्यासाठी उपयोग करून घेतल्याबद्दल वैदिक परंपराच दोषी ठरते. या दृष्टीने तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी मांडलेले विचार लक्षणीय आहेत. ते म्हणतात, " वैदिक आर्य, व्याज, नफा आणि खंड शूद्रांच्या-कडून किंवा कनिष्ठ वर्णांकडून उच्चवर्णापेक्षा फार भारी प्रमाणात वसूल करीत असत. म्हणजे संपत्तीच्या उत्पादनात भाग न घेणाऱ्या उच्चवर्णा-वरील व्याजाचे, खंडाचे किंवा नफ्याचे ओझे कायद्यानेच फार कमी केले होते. आणि उत्पादक व्यवसाय करणाऱ्या, संपत्तीची प्रत्यक्ष पैदास करून सामाजिक जीवनाचा पाया निर्माण करणाऱ्या शूद्रादी वर्णांवर व्याज, खंड इत्यादिकांचे दर फार भारी लादले होते. शूद्रापासून शेकडा साठ टक्के व्याज व खंड घेण्याचा हक्क उच्चवर्णीयांना होता. " (हिंदुधर्माची समीक्षा, द्वि. आवृत्ती. पृ. १८६–८७) तात्पर्य, चार्वाकांना बेजबाबदार म्हणण्यापूर्वी वैदिक संस्कृतीने स्वतःच्या पायाखाली काय जळते आहे, ते पाहिले पाहिजे.

चार्वाकदर्शनाने ऋणाचा पुरस्कार का केला, हे आणखी काही गोष्टींवरून स्पष्ट होते. बृहस्पतीने लोकांकडून म्हणजे अनार्यांकडून लोकायत तत्त्वज्ञान घेतले, हे मी अन्यत्र दर्शविले आहे (नवभारत, जुलै ८०). या अनार्य लोकांना वारंवार नास्तिक व सावकारी करणारे असे म्हटलेले आहे (ऋ. ७.६.३ ; ३.५३.१४ ; निरुक्त ६.३२). बृह-

स्पती या असुरांच्या संपर्कात आला, तेव्हा त्यांच्यामध्ये प्रचलित असलेल्या ऋणसिद्धान्ताचे समाजधारणेसाठी आवश्यक असलेले महत्त्वही त्याला कळले असले पाहिजे. आणि म्हणूनच त्याने ऋणाचा पुरस्कारही केला असला पाहिजे. म्हणूनच ऋग्वेदामध्ये (२. २४. १३) त्याला "ऋणमादिदि:" (ऋण घेणारा किंवा वसूल करणारा) म्हटलेले आहे. अर्थात तेथे त्याचा ब्रह्मणस्पती म्हणून निर्देश केलेला आहे. तसेच ऋ. २. २३. १७ या ठिकाणी यजमानाचा ऋणभार स्वशिरावर घेऊन ते ऋण फेडून टाकणारा या शब्दात ब्रह्मणस्पतीचा (बृहस्पतीचा) निर्देश केलेला आहे. या निर्देशांवरून बृहस्पतीने ऋणकल्पनेचा पुरस्कार हिरिरीने केला असला पाहिजे, हे स्पष्ट होते.

प्रा. आठवले यांच्याप्रमाणे प्रस्तुत विधान प्रक्षिप्त मानण्यास माझे मन धजत नाही, याचे कारण हे असे आहे. अर्थव्यवस्था, समाजव्यवस्था, दंडनीती, जीवनविषयक दृष्टिकोण इत्यादींचा ऐतिहासिक संदर्भ बाजूला ठेवून प्रस्तुत विधानाकडे पाहिले, तर ते बेजबाबदारपणाचे दिसेल. परंतु तो सर्व संदर्भ पाहिला असता हे विधान चार्वाक–दर्शनाने मांडलेल्या जीवनमूल्यांशी सुसंगत असल्याचे स्पष्ट होते. म्हणून ते प्रक्षिप्त असेल, असे वाटत नाही. वैदिक संस्कृतीने असंख्य प्रक्षेप व हस्तक्षेप केले आहेत, यात तिळमात्र संशय नाही. परंतु प्रस्तुत ठिकाणी तशी शक्यता दिसत नाही.

या संदर्भात "दी इंडियन रॅशनॅलिस्ट"चे संपादक श्री. एस्. रामनाथन् (९, ब्रॉडवे, मद्रास) यांनी मांडलेले विचार येथे उद्धृत करणे इष्ट ठरेल, असे मला वाटते. नाशिक येथील श्री. पांडुरंग जिवाजी सबनीस यांच्या 'चार्वाक' नावाच्या नाटकाला लिहिलेल्या प्रस्तावनेत (प्रस्तावना पृ. ६) त्यांनी हे विचार मांडले आहेत. ते लिहितात, "आधुनिक समाजशास्त्राचे सिद्धान्त अशा शिकवणीला अनैतिक मानत नाहीत, हे येथे सांगणे अस्थानी होणार नाही. आधुनिक काली, कर्ज उभारण्याच्या पद्धतीवरच आर्थिक स्थैर्य अवलंबून असते आणि धनकोचे कर्ज परत करण्याची आवश्यकता ऋणकोने मान्य करण्यावरच ही पद्धती अवलंबून असते, यात काही संशय नाही. चार्वाकाने आपल्या अनुयायांना त्या पद्धतीचा जसा उपहास करण्याचा उपदेश केल्याचे सांगितले जाते तसा उपहास करून चालणार नाही. परंतु प्रस्थापित हितसंबंधांना निर्माण करणाऱ्या पैशाच्या संचयावर आधारलेले अर्थशास्त्र आणि आधुनिक राष्ट्रीय कर्जपद्धती यांना थोडा तरी नैतिकतेचा आधार असतो काय, हा प्रश्न चिंतनीय आहे. धनको व ऋणको या दोघांच्याही हितासाठी राष्ट्रीय कर्जे बुडीत खाती घालणे अर्थशास्त्रदृष्टचा आणि नैतिकदृष्टचाही आवश्यक असल्याचे आढळून आले आहे. कोटचवधी कर्जे बुडीत खाती टाकली जातात किंवा युद्धामुळे नाकारली जातात. घेतलेले कर्ज परत करण्याची नैतिक आवश्यकता मान्य करण्यात जी नीतिमत्ता प्रकट होते तिच्यापेक्षाही उच्चतर नीतिमत्तेच्या पुष्टचर्थ कायद्यात जे बदल करण्यात येतात त्यांनी खाजगी व्यक्तींनाही बाधा होते. साम्यवाद, समाजवाद, समाजवादी स्वरूपाची समाजपद्धती आणि कल्याणकारी राज्य इत्यादींच्या नावाने केलेल्या राजनैतिक घडामोडींचे पांघरूण घेऊन अनेक देशांच्या विधिमंडळांनी कर्जफेड करण्यास दिलेला नकार क्षम्य मानला आहे. आणि अशा कायद्यांनी उपहत झालेल्या लोकांनी हिंसेच्या भीतीने अनन्यगतिक होऊन आपली महत्ता गमावून बसण्यास अधिक सुखावह निवड म्हणून आनंदाने मान्यता दिली आहे. चार्वाकाच्या नीतितत्त्वांवर आक्षेप घेणे त्याच्या काही विरोधकांना वाटते तितके सोपे नाही."

वस्तुतः चार्वाकदर्शनाने कर्ज फेडू नये, असे मुळीच सांगितलेले नाही. तरी देखील मी श्री. रामनाथन् यांचे विचार येथे उद्धृत केले आहेत, त्यामागे माझा केवळ एकच उद्देश आहे. 'ऋणं कृत्वा घृतं पिबेत्' या चार्वाकांच्या विधानामागे एक अर्थशास्त्रीय व समाजशास्त्रीय पार्श्वभूमी आहे हे आपण ध्यानात घेतले पाहिजे, हाच तो उद्देश होय.

जीवन ही एक वस्तुस्थिती आहे; स्वप्न वा भ्रम नाही. जीवनातील समस्या सोडवावयाच्या असतात; लपवावयाच्या नसतात. या समस्या सोडविण्यासाठी प्रामाणिकपणे त्यांना सामोरे जावयाचे असते; त्यांच्यापासून दूर पळावयाचे नसते. दुर्दैवाने वैदिक संस्कृतीने अनेकदा हा पलायनाचा मार्ग स्वीकारून आत्मवंचना करून घेतली आहे. लोकायतदर्शनाने मात्र अशी आत्मवंचना करून घेण्यास ठाम नकार

दिलेला आहे. म्हणूनच ऋणाविषयी देखील त्यांनी वास्तव विचार मांडले आहेत, असे प्रस्तुत विधानावरून स्पष्ट होते. प्रसंगी कर्ज काढून तूप प्यावे, परंतु शरीर नष्ट होऊ देऊ नये. कारण हे शरीर एकदा नष्ट झाले, की पुन्हा प्राप्त होत नसते. प्राप्त झालेल्या शरीराचा शहाणपणाने जास्तीत जास्त उपयोग करून घेतला पाहिजे. आपण जगण्यासाठी जन्माला आलो आहोत; मरण्यासाठी नव्हे. मृत्यू हा अटळ असेल; तो जीवनाचा परिणामही असेल; परंतु म्हणून काही तो जीवनाचा उद्देश ठरू शकत नाही. जगणे आणि आनंदाने जगणे हाच जीवनाचा उद्देश आहे. ज्यांना हा उद्देश कळतो ते जीवनवादी लोक चार्वाकांच्या या विधानाला पवित्र व उदात्त मानतील, यात संशय नाही. फक्त वैदिक मंत्रांनाच पवित्र म्हणणारांची त्यामुळे गैरसोय होईल, ही गोष्ट अलाहिदा !

'ऋणं कृत्वा घृतं पिबेत्' या चरणाचा श्लेषाने आणखीही एक अर्थ होऊ शकतो. 'ऋण' या शब्दाचा 'पाणी' असाही अर्थ कोशामध्ये मिळतो (आपटे यांचा संस्कृत-इंग्लिश कोश; मोनिअर विल्यम्स यांचा कोश). प्रस्तुत चरणामध्ये हा अर्थ अगदी स्वाभाविकपणे लागू पडतो. हा अर्थ घेतल्यास 'पाणी समजून तूप प्यावे', असा प्रस्तुत चरणाचा अर्थ होईल. लोकायतांच्या तत्त्वज्ञानाशी हा अर्थ पूर्णपणे जुळतो. आंगिरसकुलातील लोकांना आणि विशेषतः बृहस्पतीला तूप अत्यंत प्रिय होते, हे मी यापूर्वी दर्शविले आहेच. आपण पाणी ज्याप्रमाणे सढळ हाताने वापरतो, त्याप्रमाणे तुपाचा उपयोग करावा असे लोकायतांना सुचवायचे आहे. आता, आधुनिक भारतीय लोकांना पाणीही विपुल प्रमाणात मिळत नाही, ही गोष्ट अलाहिदा. हा अर्थ स्वीकारल्यास प्रा. आठवल्यांसारख्या चार्वाकांच्या समर्थकांची अडचण नाहीशी होईल. प्रस्तुत चरण प्रक्षिप्त मानण्याची आवश्यकताही उरणार नाही. शिवाय हा अर्थ दूरान्वयाने, शब्दाची ओढाताण करून व्याकरणाला धुडकावून लावून किंवा स्वैरपणाचा अंगीकार करून घेतलेला नाही. कोशाची व व्याकरणाची त्याला पूर्णपणे संमती आहे. त्यामुळे अगदी विचारपूर्वक हा अर्थ स्वीकारता येईल. मला स्वतःला मात्र फक्त हा एकच अर्थ घ्यावा, असे वाटत नाही. कारण तसे केल्यामुळे प्रस्तुत वाक्याला लोकायतदर्शनाच्या ऐतिहासिक व अर्थशास्त्रीय दृष्टिकोणाचा जो संदर्भ आहे, त्याचे भान सुटल्यासारखे होते. म्हणून प्रस्तुत चरणात श्लेष मानावा, असे मला वाटते. तसे केल्यास वर सुचविलेले दोन्ही अर्थ हे वाच्यार्थच ठरतील आणि त्यांतून लोकायतदर्शनाचे यथार्थ स्वरूप लोकांपुढे मांडले जाईल. प्रस्तुत चरणात 'ऋण' या शब्दाचा पाणी हा अर्थ घ्यावा असे एका अभ्यासकाने आपल्या लेखात सुचविल्याचे मला आठवते. परंतु दुर्दैवाने आज मला तो संदर्भ नेमका आठवत नाही.

अहिंसा :

वैदिक यज्ञांमधून प्रचंड प्रमाणात हिंसा चालत होती. यज्ञांसाठी व आतिथ्यासाठी अगदी गायींचीही हत्या केली जात होती, हे एक ऐतिहासिक सत्य आहे. किंबहुना वैदिक यज्ञधर्म हा हिंसाप्रधान धर्मच होता. जैन आणि बौद्ध धर्मांनी या हिंसेला जोरदार विरोध केला. (बौद्ध धर्माला अहिंसेची प्रेरणा कदाचित बृहस्पतीकडून मिळाली असावी, असे माझे अनुमान असून त्याची चर्चा मी या लेखातच पुढे योग्य ठिकाणी करणार आहे.) या धर्मांनी मांडलेल्या अहिंसेच्या तत्त्वाचा लोकमानसावर इतका प्रभाव पडला, की वैदिक संस्कृतीच्या अनुयायांना आपल्या परंपरागत हिंसेचे समर्थन करणे अशक्य झाले. याचा परिणाम म्हणून हिंसा हे एक पापकृत्य आहे, अशा अर्थाचे वातावरण भारतीय समाजामध्ये निर्माण झाले. जेव्हा प्रतिकार करणे शक्य होत नाही, तेव्हा विरोधकाला वा त्याच्या तत्त्वालाच आत्ममात करून टाकावयाचे, ही कला वैदिक संस्कृतीच्या अनुयायांना अवगत होतीच. त्यांनी काळवेळ पाहून अहिंसेचे तत्त्व आत्मसात केले आणि प्रचाराच्या जोरावर आपणच त्या तत्त्वाचे पुरस्कर्ते असल्याचे वातावरण निर्माण केले. तसेच, चार्वाकांसारखे आपले विरोधकच हिंसाचारी असल्याचा गवगवा करावयास त्यांनी प्रारंभ केला. आपल्या व विरोधकांच्या भूमिकेविषयी लोकमानसात संभ्रम निर्माण करावयाचा आणि त्या त्या काळात जे तत्त्व उदात्त मानले जात असेल ते तत्त्व आपले आहे, असे दाखवून द्यावयाचे ही वैदिक संस्कृतीची एक खास पद्धत आहे. ही संस्कृती प्रचारी अभिनिवेशाने ज्या गोष्टी मांडते,

अनुक्रमणिका

त्या गोष्टी ऐतिहासिक दृष्टचा सत्य असतातच असे नाही, हा अनुभव आहे. म्हणूनच, हिंसा व अहिंसा या गोष्टींच्या बाबतीत चार्वाकांचा दृष्टिकोण नेमका काय होता, हे मूलगामी दृष्टीने पाहणे आवश्यक आहे.

चार्वाक मांसाहारी होते, असे मत ज्या लेखकांनी मांडले आहे, त्यांपैकी एक लेखक म्हणजे हरिभद्रसूरीच्या षड्दर्शनसमुच्चयावर व्याख्या लिहिणारा गुणरत्न हा जैन लेखक होय. ८० क्रमांकाच्या श्लोकाआधी लोकायतमताचे स्वरूप दाखविणारी जी प्रस्तावना त्याने दिली आहे, तिच्यामध्ये तो म्हणतो, "ते च मद्यमांसे भुञ्जते। मात्राद्यगम्यगमनमपि कुर्वते। वर्षे वर्षे सर्वे संभूय यथानामनिर्गमं स्त्रीभिरभिरमन्ते।"

–ते मद्यमांसाचा उपभोग घेतात. मातृगमनासारखे अगम्यगमनाचे कृत्यही करतात. दरवर्षी एकत्र जमून स्वैरपणे स्त्रियांशी रममाण होतात.

येथे गुणरत्नाने कापालिक व चार्वाक यांच्यामध्ये गफलत केली आहे, हे स्पष्ट आहे. चार्वाक मांस खातात हे त्याचे विधान या गफलतीतून निर्माण झाले आहे. गुणरत्नाने चार्वाकांविषयी लिहिताना अशा प्रकारे निष्काळजीपणा दाखविल्यामुळे त्याच्या लेखनाची विश्वासार्हता नाहीशी झाली आहे. स्वतःचे विचार बेजबाबदारपणे चार्वाकांच्या नावावर घुसडून द्यावयाचे आणि त्यांना कोणताही आधार द्यावयाचा नाही, ही परंपरागत पद्धतच त्याने अंगीकारलेली आहे. उदा. "पिब खाद च चारुलोचने" (षड्दर्शनसमुच्चय-८२). या श्लोकावर व्याख्या करताना गुणरत्न चार्वाकमत पुढीलप्रमाणे मांडतो, "हे चारुलोचने, पिब पेयापेयव्यवस्थालोपेन मदिरादेः पानं कुरु। न केवलं पिब खाद च– भक्ष्याभक्ष्यनिरपेक्षतया मांसादिकं भक्षय च। पिबखादक्रिययोरुपलक्षणत्वाद् गम्यागम्यविभागत्यागेन भोगानामुपभोगेन स्वयौवनं सफलीकुरु।"

–हे चारुलोचने, पी; म्हणजे कोणती वस्तू पेय आहे, कोणती वस्तू अपेय आहे इ. बाबतीत धर्माने वा समाजाने जी व्यवस्था घालून दिलेली असते ती धुडकावून मद्य वगैरेंचे प्राशन कर. केवळ प्राशन कर असेच नव्हे, तर भक्षण देखील कर; म्हणजेच कोणती वस्तू भक्ष्य आहे व कोणती वस्तू अभक्ष्य आहे याची फिकीर न करता मांस वगैरेंचे भक्षण कर. पिणे, खाणे इ. क्रियांवरून आणखी एक गोष्ट सूचित होते. ती म्हणजे गम्य कोण व अगम्य कोण इ. गोष्टींचा विचार न करता सुखोपभोग घेऊन आपले तारुण्य सफल कर.

गुणरत्नाने हे चार्वाकांचे विचार म्हणून मांडले आहेत. वस्तुतः हरिभद्रसूरीच्या मूळ वाक्यात गुणरत्नाच्या या विधानाला अजिबात आधार नाही. मूळ वाक्याचा अर्थ "हे चारुलोचने, पी आणि खा", इतकाच आहे. उपवास वगैरेंच्या मार्गांनी उपासमार करून न घेता माणसाने खावे, प्यावे व सुखाने रहावे, असा चार्वाकांचा अभिप्राय आहे. मूळ विधानावर आक्षेप घेणे अवघड असल्यामुळे त्या विधानाचा आशय आधी भ्रष्ट करावयाचा व मग त्याचे खंडन करावयाचे, ही आपल्याकडच्या भल्यामोठ्यांची पद्धतच आहे. गुणरत्नानेही मूळ वाक्यातून मदिरा प्राशन कर, मांस खा, अगम्य–गमन कर इ. अर्थ काढले आहेत. मदिरा, मांस, अगम्यगमन इ. शब्द हरिभद्रसूरीने वापरलेलेच नाहीत; म्हणजेच गुणरत्नाने स्वैरपणाचा अतिरेक केला आहे, हे स्पष्टपणे जाणवते. या अतिरेकाचेही एक कारण आहे. मांसाहार हे एक निंद्य कृत्य मानले जाऊ लागले होते आणि सर्वप्रकारची निंद्य कृत्ये चार्वाकांच्या माथी मारावयाची, असे त्यांच्या टीकाकारांनी ठरविले होते, हेच ते कारण होते.

आपल्या 'प्रबोधचंद्रोदय' या नाटकामध्ये कृष्णमिश्राने महामोह नावाचे एक पात्र निर्माण केले आहे. हा महामोह चार्वाकदर्शनाचा अनुयायी आहे. तो म्हणतो, "हिंसा करावी की करू नये अशी चर्चा निष्पौरुष लोक करतात" (२.१८). याचा अर्थ पराक्रमी लोक कसलाही विचार न करता पशुहत्या करतात, असे महामोहाला सुचवावयाचे आहे. चार्वाक हे कसलाही विचार न करता पशुहिंसा करीत होते, हे दर्शविण्यासाठी कृष्णमिश्राने महामोहाच्या तोंडी हे विधान घातले आहे. कृष्णमिश्राने आपल्या या रूपकात्मक नाटकात केवळ स्वैर कल्पनेचे खेळ केले आहेत, हे प्रसिद्धच आहे. वैदिकांनी ज्या ज्या गोष्टी अनैतिक व पापकारक म्हणून मानल्या होत्या त्या सर्व गोष्टी चार्वाकांकडून घडत होत्या, असे दाखवून चार्वाकांची बदनामी करण्याच्या अट्टाहासातून कृष्ण-

अनुक्रमणिका

मिश्राने महामोहाच्या तोंडी प्रस्तुत विधान घातले असल्यामुळे ऐतिहासिक आधार म्हणून त्याला काडीइतकेही महत्त्व नाही.

चार्वाक मांसाहारी होते, असा आभास निर्माण करणारे एक वाक्य कामसूत्रात आढळते. ते असे:–

"वरमद्य कपोतः श्वो मयूरात् ।"

(कामसूत्र १.२.२६)

–उद्या मिळणाऱ्या मोरापेक्षा आजचे कबूतर बरे.

वात्स्यायनाने हे मत लौकायतिकांचे म्हणून दिले आहे. या विधानावरून घाईघाईने निष्कर्ष काढला, तर लौकायतिक मांसाहारी होते असे म्हणता येईल. परंतु तसे करणे हे ऐतिहासिक दृष्टचा योग्य ठरणार नाही, कारण हे विधान म्हणजे एक म्हण आहे. आपण एखादी म्हण वापरतो, तेव्हा आपल्याला तिचा वाच्यार्थ अभिप्रेत नसतो. त्या म्हणीच्या प्रयोगाद्वारे आपण दुसराच कोणतातरी अर्थ सूचित करीत असतो उदा. "अग अग म्हशी इ." म्हण आपण वापरतो, तेव्हा प्रत्यक्षात म्हशीचा काहीही संबंध नसतो. अशा प्रयोगाद्वारे बहुधा एखाद्या माणसाच्या बाबतीत आपल्याला काहीतरी सांगावयाचे असते. कामसूत्रातील या म्हणीचा अर्थ लावताना ही गोष्ट आपण ध्यानात ठेवली पाहिजे. या म्हणीच्या आधारे चार्वाकांचे जीवनविषयक तत्त्वज्ञान स्पष्ट करण्यात आले आहे. भविष्यकाळातील दिव्यभव्य स्वप्नांपेक्षा वर्तमानकाळातील साधेसुधे परंतु वास्तव जीवन अधिक चांगले, असे चार्वाकांना वाटते. परलोकातील खोटया सुखांची आशा बाळगून इहलोकातील खऱ्या जीवनाला आपण वंचित होऊ नये, एवढेच फक्त त्यांना प्रस्तुत विधानातून सांगावयाचे आहे. म्हणूनच कामसूत्रावरील जयमंगला या टीकेने प्रस्तुत विधान ही एक लोकप्रसिद्धी (म्हण) आहे असे म्हटले आहे.

बार्हस्पत्य सूत्रामध्येही (३.५९) मांसाहार करावा असे मत आढळते. परंतु या ग्रंथाचे आत्यंतिक ब्राह्मणीकरण करण्यात आले असल्यामुळे हे मत निर्णायक मानता येत नाही. अशा रीतीने चार्वाक मांसाहारी होते, असे प्रत्यक्षपणे सांगणारी वा सूचित करणारी विधाने काळजीपूर्वक तपासून घेतली तर त्यावरून चार्वाक तसे होते, हे निःसंदिग्धपणे सिद्ध होत नाही. याउलट चार्वाकांनी पशुहत्येला, मांसाहाराला विरोध करून अहिंसेचा पुरस्कार केला होता, अशा अर्थाचे अनेक प्रबळ पुरावे आढळून येतात. नास्तिक दर्शनांमध्ये लोकायत, जैन आणि बौद्ध या तीन दर्शनांचा अंतर्भाव करण्याची परंपरा आपल्याकडे आहे. आता जैन आणि बौद्ध ही दोन दर्शने हिंसाविरोधी असल्याने लोकायतदर्शनही तसेच असण्याची शक्यता आहे. याचा अर्थ असा; की आस्तिक म्हणजेच वैदिक दर्शने हिंसेला अनुकूल होती आणि नास्तिक म्हणजेच अवैदिक दर्शने पशुहत्येला विरोध करणारी होती.

परंतु आपल्याला केवळ अनुमानावर विसंबून राहण्याचे कारण नाही. चार्वाकांनी अहिंसेचा पुरस्कार केला असल्याचे कितीतरी प्रत्यक्ष पुरावे आपल्याला आढळतात. उदा. विष्णुपुराणात (३. १८. २५) चार्वाकाचा दृष्टिकोण पुढीलप्रमाणे मांडला आहे, "पशुहत्येमुळे पुण्यप्राप्ती होते, हे म्हणणे योग्य नाही." विष्णुपुराण (३. १८. २७) आणि सर्वदर्शनसंग्रह (चार्वाकदर्शन – ३) या ठिकाणी पुढील श्लोक आढळतो,

पशुश्चेन्निहतः स्वर्गं ज्योतिष्टोमे गमिष्यति ।
स्वपिता यजमानेन तत्र कस्मान्न हिंस्यते ।।

ज्योतिष्टोम यागामध्ये मारलेला पशू जर स्वर्गाला जात असेल, तर यजमान त्या यागामध्ये स्वतःच्या पित्यालाच का बरे ठार मारीत नाही? यज्ञामधील पशुहिंसेला चार्वाकांचा कट्टर विरोध होता, हेच या विधानावरून स्पष्ट होते. सर्वदर्शनसंग्रहासारख्या गंभीर विवेचन करणाऱ्या ग्रंथामध्ये आलेले हे विधान कृष्णमिश्र व गुणरत्न यांच्या उथळ विधानांना उत्तर देणारे आहे.

विद्वन्मोदतरंगिणी (३. ३) या ग्रंथामध्ये "अहिंसा परमो धर्मः" असे विधान आले असून ते चार्वाकांचा सिद्धान्त म्हणून मांडण्यात आले आहे (पहा – डॉ. सर्वानंद पाठककृत 'चार्वाकदर्शन की शास्त्रीय समीक्षा' पृ. १९६). या ठिकाणी मात्र संशयाला अजिबात वाव रहाणार नाही, इतक्या स्पष्टपणे ग्रंथकार चिरंजीव भट्टाचार्य याने चार्वाकांचा अहिंसक दृष्टिकोण मांडला आहे. वैदिक संस्कृती सध्या "अहिंसा परमो धर्मः" हे तत्त्वज्ञान आपले म्हणून मिरवत असली तरी मूळचे ते लोकायतांचे आहे, हे या विधानावरून दिसून येते.

नैषधचरितात चार्वाक म्हणतो,

अनुक्रमणिका

त्यजत श्रोत्रियाः ! सत्रं हिंसादूषणसंशयात् ।
(१७.४६)

– हे श्रोत्रियांनो, हिंसेचा दोष येत असल्यामुळे सत्राचा (विशिष्ट प्रकारच्या यज्ञाचा) त्याग करा. परंतु अशा प्रकारे हिंसेचा त्याग करा म्हणून सांगणारा चार्वाक अनीतिमान व पापी; आणि यज्ञामध्ये खुशाल हिंसा करणारे श्रोत्रिय हे मात्र पुण्यवान व महान संस्कृतीचे प्रतिनिधी, अशी घोषणा वैदिक संस्कृतीकडून नेहमी केली जाते.

पद्मपुराणातील बृहस्पतीचे काही उद्गार यासंदर्भात अत्यंत महत्त्वाचे आहेत. दुर्दैवाने अभ्यासकांनी आजवर या विधानांकडे लक्षच दिलेले नाही. बृहस्पती म्हणतो,

यूपं छित्त्वा पशून्हत्वा कृत्वा रुधिरकर्दमम् ।
(५.१३.३२७)
यद्येवं गम्यते स्वर्गो नरकः केन गम्यते ।
(५.१३.३२८)

– यूपासाठी लाकूड तोडून (यज्ञमंडपात ज्यांची हत्या करावयाची असते त्या पशूंना बांधावयाचा खांब म्हणजे यूप), पशूंची हत्या करून आणि रक्ताचा चिखल करून जर मनुष्य स्वर्गाला जात असेल तर नरकाला कोणत्या मार्गाने जातो? हिंसेमुळे मनुष्य स्वर्गाला जात नाही तर अधःपतित होतो, हे विधान वैदिक संस्कृतीचा जयघोष करणाऱ्या कोणा पंडिताचे नसून लोकायतदर्शनाचा संस्थापक असलेल्या बृहस्पतीचे आहे, हे काळजीपूर्वक ध्यानात घेतले पाहिजे. याच ठिकाणी बृहस्पतीची आणखी काही विधाने अशी आहेत की, वैदिक संस्कृतीच्या अनुयायांनी त्या विधानांचा गंभीरपणे विचार करणे आवश्यक आहे. तो म्हणतो, "आकाशगामिनो विप्रा पतिता मांसभक्षणात् ।" (५.१३.३२९) पूर्वी विप्र इतके विद्यासंपन्न व सदाचारी होते, की ते आकाशात संचार करीत असत. परंतु मांसभक्षणामुळे त्यांचा अधःपात झाला आहे. बृहस्पतीला येथे मांसभक्षणाचा अतिरेक अभिप्रेत असावा, असे दिसते. कारण त्यापूर्वीही विप्र मांसभक्षण करीत होतेच. परंतु जेव्हा ते अतिरेक करू लागले, तेव्हा ते अधःपतित झाले असे त्याला म्हणावयाचे असावे. यापुढे जाऊन तो एक मार्मिक प्रश्न विचारतो, "आत्ममांसोपमं मांसं कथं खादेत पण्डितः ।" (५.१३.३३१)

–शहाण्या माणसाने आपल्या मांसासारखेच असलेले पशूचे मांस कसे बरे खावे? अशा मार्गाने स्वर्ग वा मोक्ष मिळू शकत नाही, हेही त्याने तेथेच ठणकावून सांगितले आहे. बृहस्पतीने असुरांना जो उपदेश केला होता, त्या उपदेशामधील ही विधाने अत्यंत निःसंदिग्ध व वादातीत आहेत. बृहस्पतीने अहिंसेचा पुरस्कार अत्यंत मनोभावे केला होता, हेच यातून स्पष्ट होते. त्याने एका यज्ञात पशुहत्या करावयाचे नाकारून पिठाचा पशू करण्याचा आग्रह धरला होता (नवभारत, जुलै ८०), यामागे त्याचे हे अहिंसावादी तत्त्वज्ञानच होते.

सर्वदर्शनसंग्रहातील चार्वाकदर्शनाच्या शेवटी पुढील विधान करण्यात आले आहे. "मांसानां खादनं तद्वन्निशाचरसमीरितम् ॥"

–मांस खावे असे जे (वैदिक परंपरेत) सांगितले आहे, ते निशाचरांनी सांगितले आहे. मांसाहाराचा उपदेश करणारे वैदिक अनुयायी मांसाहारी निशाचरांसारखे आहेत, हा लोकायतांचा अभिप्राय त्यांची हिंसा आणि अहिंसा यांच्याबाबतीतील भूमिका स्पष्ट करणारा आहे.

आता बृहस्पती हा महावीर व गौतम बुद्ध यांच्या आधी होऊन गेला आहे. म्हणजेच त्याने त्या दोघांच्या अगोदरच अहिंसेचा पुरस्कार केला होता. त्यामुळे या दोघांनी बृहस्पतीकडून अहिंसेची प्रेरणा घेतली असण्याची शक्यता नाकारता येत नाही. गौतम बुद्धाच्या बाबतीत तर ही शक्यता अधिकच वाटते. लोकायत आणि गौतम बुद्ध यांच्या परस्परसंबंधाचे विवेचन मी स्वतंत्रपणे एका लेखात करणार आहेच.

या सर्व विवेचनाचा इत्यर्थ असा की, वैदिक अनुयायी हेच मूळचे हिंसक होते आणि लोकायत हे अहिंसक होते. परंतु हिंसक वैदिकांनी प्रचाराच्या जोरावर अहिंसक लोकायतांनाच हिंसक ठरविले आणि अहिंसेच्या परमधर्माचा शिरपेच आपल्या मस्तकी विभूषित केला, हे स्पष्ट होऊन जाते. वैदिक संस्कृती ही स्वभावतःच प्रचारी संस्कृती आहे, हेही यातून स्पष्ट होते.

बृहस्पती आणि लोकायतदर्शन यांनी अहिंसेचा पुरस्कार केला, हे क्षणभर खरे मानले तरी त्यांना ही

अहिंसेची प्रेरणा कोठून झाली, असा प्रश्न उपस्थित केला जाण्याची शक्यता आहे. या संदर्भात इतिहासाचे आणखी विश्लेषण करणे आवश्यक आहे.

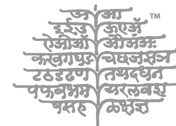
बृहस्पतीने लोकायतदर्शनाच्या प्रवर्तनाची प्रेरणा लोकांकडून बहुजनसमाजाकडून, म्हणजेच अनार्यांकडून घेतली होती, हे मी एका स्वतंत्र लेखात दाखवून दिले आहे (नवभारत, जुलै ८०) या अनार्यांची वृत्ती अहिंसाप्रधान होती. सर्व अनार्यांची वृत्ती तशी असो वा नसो; निदान बृहस्पतीचा ज्या अनार्य टोळचांशी संबंध आला, त्यांची वृत्ती तरी नक्कीच अहिंसाप्रधान होती. माझे हे मत हास्यास्पद व निराधार आहे, असे सकृद्दर्शनी कोणाला वाटेल. लोकायताची अवास्तव स्तुती करून त्यांना उदात्त पातळीवर चढविण्यासाठी आणि वैदिक संस्कृतीची निंदानालस्ती करून तिला हीन लेखण्यासाठी चाललेला माझा हा एक बेताल खटाटोप आहे, असेही कोणाला वाटेल. परंतु मी नम्रपणे एवढेच सांगू इच्छितो. की माझ्या या मताला ऐतिहासिक आधार आहेत. ते आधार मी यापुढे मांडत आहे.

वैदिक संस्कृती यज्ञप्रधान होती, यज्ञ हिंसाप्रधान होते आणि अवैदिक संस्कृतीने यज्ञांना विरोध केला होता, या गोष्टी वादातीत आहेत. अवैदिकांची स्वतःची अशी एक संस्कृती होती, हेही यातून स्पष्ट होते. ही संस्कृती पूजाप्रधान होती. पूजेमध्ये हिंसेला स्थान नसते, म्हणूनच पूजाप्रधान अवैदिक संस्कृती अहिंसाप्रधानही होती. स्वाभाविकच, बृहस्पती या संस्कृतीच्या संपर्कात आला तेव्हा त्याला या अहिंसेचे आकर्षण वाटले आणि लोकायत-दर्शनाचे प्रवर्तन करताना त्याने अहिंसेच्या या तत्त्वाचा पुरस्कार केला.

आता, अवैदिक संस्कृती पूजाप्रधान होती, याला आधार देणे आवश्यक आहे. 'पूज्' हा धातू व पूजा हा शब्द वेदांत आढळत नाही, ही गोष्ट या दृष्टीने महत्त्वाची आहे. उदा. तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी म्हणतात, "पूजा शब्दसुद्धा मूळ धातूसह वेदांत कोठेही आढळत नाही." (वैदिक संस्कृतीचा विकास, पृ. २७८). एवढेच नव्हे, तर भारत व श्रीलंका यांच्याबाहेर कोणत्याही इंडो-युरोपियन भाषेमध्ये देखील पूजा हा शब्द आढळत नाही (Dictionary of Hinduism). याचा अर्थच असा की पूजा ही संकल्पना वैदिक संस्कृतीमधून निर्माण झालेली नाही. ती संकल्पना जर वैदिकांची असती तर हा शब्द इंडो-युरोपिअन भाषांमध्ये जरूर आढळला असता. वैदिकांना यज्ञ हीच उपासनेची पद्धत ज्ञात होती. यज्ञ आणि पूजा या पूर्णपणे भिन्न अशा दोन स्वतंत्र संकल्पना आहेत. तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी म्हणतात, "वेदातील देवताराधनपद्धती व पौराणिक पूजनपद्धती यांत साम्य नाही." (कित्ता, पृ. २७८)

याउलट पूजा हा शब्द द्रविड भाषांमधील असून पूजा हा उपासनेचा प्रकारही द्रविड लोकांतच अस्तित्वात होता, असे आढळते. या संदर्भात तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी महत्त्वपूर्ण विचार मांडले असून ते येथे सविस्तर उद्धृत करणे इष्ट ठरेल. ते म्हणतात, "चारी वेदांच्या संहिता व ब्राह्मणग्रंथ यांमध्ये पूजा शब्द व पूजा कर्म आढळत नाही. सूत्रकालीन वैदिकांनी पूजा कर्म व पूजा शब्द घेतला. वैदिकांची देवताराधना स्तोत्र व यज्ञ किंवा होम या स्वरूपाची होती. संस्कृतीच्या उच्चस्तरावर आल्यावर यज्ञकर्मी समाजाने होम वा यज्ञ टाकले किंवा त्यांना दुय्यम स्थान दिले. यज्ञसंस्था ही मागासलेल्या समाजाची धर्मसंस्था होय. पशुयज्ञ हा याच संस्थेचा भाग होय. प्राण्यांचे किंवा पशूंचे देवतेपुढे बलिदान करण्याची प्रथा देखील अप्रगत समाजाचीच आहे. यज्ञ, पशुयज्ञ व पशुबलिदान या क्रिया अधिक उन्नत संस्कृतींनी टाकल्या किंवा दुय्यम बनवल्या. पूजापद्धती ही उच्चतर धार्मिक संस्कृतीची दर्शक आहे... पूजा शब्द द्रविड शब्दावरून अधिक चांगल्या रीतीने भाषाशास्त्रज्ञांनी व्युत्पन्न करून दाखविला आहे. म्हणून वैदिक व अवैदिक द्राविड धर्मांचे एकीकरण झाल्यानंतर निर्माण झालेल्या हिंदुधर्मात होम व यज्ञ यांना दुय्यम स्थान मिळून पूजेला प्राधान्य मिळाले. ज्यांची पूजा स्वीकारली त्यांचे त्याबरोबरच देवही स्वीकारले." (कित्ता पृ. ३४)

पूजा हा शब्द द्रविड भाषांतून आला आहे हे अगदी आधुनिक द्रविड भाषांकडे पाहिले, तरी स्पष्ट होते. 'पू' हा शब्द अजूनही तमिळ, कन्नड इ. द्रविड भाषांतून 'फूल' या अर्थाने वापरला जातो. 'सै', 'चे' इ. शब्द 'करणे' या अर्थाने





वापरले जातात. या दोन शब्दांपासून ' फूल अर्पण करणे ' या अर्थाने पूजा हा शब्द निर्माण झाला, असे भाषाशास्त्रज्ञ मानतात. किंवा, ' माखणे ' या अर्थाच्या ' पूशु ' या शब्दापासून पूजा हा शब्द बनलेला असून चंदनाचा लेप देणे वा शेंदूर माखणे, या अर्थाने हा शब्द बनला आहे असे काहींचे मत आहे. दोन्हीपैकी कोणत्याही पद्धतीने या शब्दाची व्युत्पत्ती मानली तरी अवैदिकांची पूजा रक्तरहित होती, हे अगदी स्पष्ट आहे. याउलट वैदिकांचा यज्ञ मात्र हिंसाप्रधान होता. या हिंसेला विरोध झाल्यावर वैदिकांनीही अवैदिकांकडून अहिंसाप्रधान पूजा उचलली आणि ती आत्मसात केली. या संदर्भात '*Hindu World*' (Pūjā; p. 252) या ग्रंथातील विवेचन पाहण्यासारखे आहे. "... the origin of this term is still unexplained, but is thought by some authorities to be derived from the Dravidian pū-chey, 'flower-action', or worship with offerings of flowers, in contradistinction to the later homa-rite of animal-sacrifice. Others derive it from the Dravidian word Pūśu, to anoint or smear, i. e. with sandal-wood paste or vermilion, instead of blood. Both the word and the form of the present ritual are of Dravidian origin and it is likely that the Dravidians themselves acquired the custom from their Austric predecessors, who used to daub vermilion or red sandal-paste on their sacrificial altars.

The early Aryan or Vedic form of making ritual offerings and rendering homage to the deity was the rite of homa. Of Indo-Iranian Origin, homa was essentially an animal-sacrifice before a fire-pit. The image and altar were anointed with the blood of the victim and a burnt-offering of the meat and fat was made to the deity.

Partly under the influence of Dravidian practice and partly due to the compulsion of the Buddhist challenge of non-violence, the Vedic homa-rite gradually underwent a change and *the old indigenous form of bloodless offerings*, hitherto regarded as primitive, powerless and alien, was adopted by the Āryans."

अहिंसाप्रधान पूजा करणाऱ्या बहुजन समाजाकडून बृहस्पतीने लोकायतदर्शनाच्या प्रवर्तनाची प्रेरणा घेतलेली असल्यामुळे त्या दर्शनानेही अहिंसेचा पुरस्कार व हिंसेचा तिरस्कार केला होता, यात काही आश्चर्य नाही. वर दिलेल्या ऐतिहासिक पार्श्वभूमीच्या आधारे लोकायतांच्या या बाबतीतील मताचा उलगडा सहजपणे होतो. माझे हे मत पचविणे लोकायताच्या विरोधकांना म्हणजे वैदिकांना तर जड जाईलच; परंतु लोकायताच्या समर्थकांनाही कदाचित ते मानवणार नाही. कारण बुद्धिप्रामाण्यवाद, सुखवाद व भौतिकवाद यांचा हिरीरीने पुरस्कार करणाऱ्या लोकायताने अहिंसेला प्राधान्य देऊन ' मिळमिळीत ' (?) जीवन जगण्याचा पुरस्कार केला असेल, हे त्यांना योग्य वाटणार नाही. तसे मानले तर त्यांच्या मनातील लोकायत-दर्शनाच्या बुद्धिप्रामाण्यवादी प्रतिमेला तडा जाईल. कदाचित लोकायतांना अहिंसक मानणे हा त्यांच्यावर अन्याय आहे, असेही त्यांच्या समर्थकांना वाटेल. परंतु ऐतिहासिक वस्तुस्थिती मांडताना जे सत्य असेल, त्याला सामोरे गेलेच पाहिजे. मी मांडलेले पुरावे पाहिले असता चार्वाक अहिंसावादी होते, हेच ऐतिहासिक सत्य असले पाहिजे. अर्थात लोकायतांच्या बुद्धिप्रामाण्यवादाचे विश्लेषण मी स्वतंत्रपणे करणार असल्यामुळे त्यांची अहिंसा व भौतिकवाद यांचा मेळ कसा घालावयाचा, हे मी तेथे स्पष्ट करणारच आहे.

(क्रमशः)

म. अ. मेहेंदळे

होम यश्त*

(यस्न १० व ११ चे मराठी भाषांतर)

यस्न १०

(१) ह्यापुढे इथे (इथून) देव[1] दूर पळून जावोत, देवी[1] दूर (पळून जावोत). चांगला स्रओष (इथे) राहो. चांगली अषि इथे वसो. चांगली अषि इथे ह्या घराजवळ, जे (घर) अहुर (मज्दा)-प्रवण आहे, जे सत्यवाहक सोमाचे आहे- (तिथे) स्थिर होवो.

(२) हे सुक्रतो (सोमा), जो तुझ्या अंशूंचे ग्रहण करतो त्या खालच्या अधिषवण ग्राव्याची मी वाचेने स्तुती करतो. (आणि) हे सुक्रतो (सोमा), वीराच्या शक्तीने ज्या वरच्या ग्राव्याने मी (तुझे अंशू) कुटतो त्याची मी वाचेने स्तुती करतो.

(३) पर्वतांच्या शिखरांवर तुझ्या शरीराची जे वाढ करतात त्या मेघ व पावसाची मी स्तुती करतो. हे सोमा, जिथे तुझी वाढ झाली त्या उंच पर्वतांची मी स्तुती करतो.

(४) हे सत्यशील सोमा, विस्तीर्ण, रुंद, जोरदार प्रेरणा देणाऱ्या, (व) कल्याणकर पृथ्वीची- जी तुझे भरण (पोषण करते)- मी स्तुती करतो. सुगंधी, शूर, तसेच (अहुर)मझ्दाने ज्याची चांगली वाढ केली आहे असा तू पृथ्वीच्या ज्या कुरणात वाढतोस (त्या कुरणाची) मी स्तुती करतो. हे सोमा, पर्वतांवर तुझी वाढ होवो, आणि तुझी वाढ बहुविध होवो. तू खराखुरा सत्याचा झरा आहेस.

(५) सर्व मुळांच्या[2] बाजूने, तसेच सर्व फांद्यांच्या बाजूने, तसेच वाढ जिथे होते त्या सर्व बाजूंनी माझ्या स्तुतीने (तू) वाढ.

(६) स्तुती केली असता सोमाची वाढ होते. तसेच जो नर त्याची स्तुती करतो तो (इतरांपेक्षा) अधिक विजयी होतो. हे सोमा, तुझे अगदी थोडे सवन, हे सोमा, तुझी अगदी लहानशी स्तुती, हे सोमा, तुझे केलेले अगदी थोडे पान हजार देवांचा नाश करणारे ठरते.

(७) आरोग्य देण्याची शक्ती असणाऱ्या सोमा-पासून मिळणारे आश्चर्यकारक आरोग्य आणि त्याचे औषधिगुण यांना जिथे (त्याचा स्तोता) घेऊन जातो, जिथे त्यांची तो स्तुती करतो, त्या घरातले प्रदूषण उत्पन्न होताच नाश पावते. (त्याची जिथे वसती आहे त्या साऱ्या निवासातले प्रदूषण नाश पावते).

(८) इतर सारे मद रक्तरंजित लगुड ज्याच्या-जवळ आहे अशा अएष्माच्या[3] संगतीत असतात. परंतु जो सोमाचा मद आहे तो मोद देणाऱ्या ऋताच्या संगतीत असतो. सोमाचा मद (मानवाला) वेग देतो. जसे तरूण पुत्राला वंदन करावे (त्याप्रमाणे) जो मानव सोमाला वंदन करतो अशा (मानवांच्या) तनूंना आरोग्य देण्यासाठी सोम तत्पर असतो.

(९) हे सोमा, ज्यांनी तू आरोग्य देतोस त्या औषधींतल्या (कांही) मला दे. हे सोमा, ज्यांनी

---

* यस्न ९, यस्न १० व यस्न ११.१.१० मिळून 'अवेस्ता'तील होम यश्त होते. पैकी यस्न ९ चे मराठी भाषांतर 'नवभारत'च्या ३०.६ पृष्ठे ७०–७५ (मार्च १९७७) अंकात प्रसिद्ध झाले आहे.

१. देव व देवी "दुष्ट शक्ती" अशा संस्कृतच्या विरुद्ध अर्थी.

२. वृक्षाचा जणू जीव असणाऱ्या.

३. क्रोधाच्या;

अनुक्रमणिका





तू हल्ल्यांवर मात करतोस त्या जय मिळवून देणाऱ्या गुणांपैकी (कांही) मला दे. तुझा आवडता स्तोता (ह्या नात्याने) मी (तुझ्या सेवेसाठी) तत्पर असेन. अष वहिष्तापेक्षाही[४] (तुला) आवडणारा स्तोता अधिक चांगला (असतो) असे सृष्टिकर्त्या अहुरमज्दाने म्हटले आहे.

(१०) सृष्टिकर्त्याने उत्पन्न केलेल्या तुला, शूराला, कुशल भगाने[५] घडविले. सृष्टिकर्त्याने उत्पन्न केलेल्या तुला, शूराला हरइति पर्वतशिखरांवर कुशल भगाने ठेवले.

(११) नंतर इथून तुला पुण्यशील व ज्यांना (मार्ग) सांगितला आहे असे पक्षी सर्व दिशांना घेऊन गेले– उपरिश्येन इश्कत पर्वताकडे, स्तरो–सार पर्वतशिखरांकडे, तोरणाकार (?) पर्वतप्रपाताकडून– चोहोबाजूंनी–तटांच्याकडे, श्वेतवर्णाच्या गिरीकडे (तुला पक्षी घेऊन गेले)

(१२) त्यानंतर ह्या पर्वतराजींवर दुधाने भरलेला, पीतवर्णाचा सोम तू विविध तऱ्हेने वाढत आहेस. वोहु मनहूमुळे मिळणाऱ्या आनंदाशी तुझ्या औषधी संयोग पावल्या आहेत. आता ह्या अभिचारकाचे मन (त्याने केलेला प्रयोग) माझ्यापासून मागे फिरव. आता जो अभिचार करणारा माझ्यावर (अभिचार करण्याच्या) तयारीत आहे त्याच्या प्रत्येक प्रयोगाचा नाश कर.

(१३) सोमाला नमस्कार असो, जो दरिद्री माणसाचे मन इतके मोठे करतो जितके अति श्रीमन्ताचे मन (असते). सोमाला नमस्कार असो, जो दरिद्री माणसाचे मन इतके मोठे करतो की त्याच्या इच्छांची पूर्ति होते. हे पीतवर्ण सोमा, गायीच्या दुधांत मिसळलेल्या तुझा भाग ज्याला मिळतो त्याला तू ज्याच्याजवळ वीरपुरुष आहेत असा, अधिक पुण्यशील अधिक विद्या असणारा करतोस.

(१४) तुझा आस्वाद घेतलेले (ऋत्विज) बैलाच्या ध्वजाप्रमाणे(?) मला हवे तसे हेलकावे न देवोत. तुझे मद[७] सरळ पुढे जावोत; जोरदार मुसंडी मारणारे ते असोत. हे सत्यवान् आणि सत्याने वाढणाऱ्या सोमा, जिची वाढ चांगली झाली आहे असे मला दिसते ती ही तनू तुला अर्पण करतो.

(१५) अक्षम बुद्धीच्या लुच्च्या स्त्रीने (मला) दिलेला उणा (अत्यल्प) भाग मी दूर सारतो. जी ऋत्विजाला व सोमाला फसवीत आहे असे मानते ती (स्वतःच) फसवली जाऊन नाश पावते. जी तो, जो सोमांचा भाग आहे, खात बसते तिला तो[७] कधीही (जे) ऋत्विज (बनतील असे) पुत्र, कधीही चांगले पुत्र देत नाही.

(१६) पाचांचा मी असतो, पाचांचा मी कधीही नसतो. (ते पाच असे :) सुमतीचा मी असतो, दुर्मतीचा मी कधीही असत नाही; सूक्ताचा मी असतो, दुरुक्ताचा मी कधीही असत नाही; सुकृताचा मी असतो. दुष्कृताचा मी कधीही असत नाहीं; आज्ञाधारकाचा (शुश्रूषु) मी असतो, आज्ञाधारक नसणाऱ्याचा मी कधीही असत नाहीं; सत्यवंताचा मी असतो, द्रोह करणाऱ्याचा मी कधीही असत नाही. (आणि हे सर्व) तोपर्यंत (चालू राहील) जेव्हा अगदी अखेरीस दोन मन्यूंत (दोन मन्यूंच्या युद्धांत)[८] निकाली विजय (चांगल्या मन्यूला) प्राप्त होईल.

(१७) नंतर झरथुश्त्र म्हणाला : (अहुर)-मज्दाने निर्मिलेल्या सोमाला नमस्कार असो. (अहुर)-मज्दाने निर्मिलेला सोम चांगला (वसु) आहे. सोमाला नमस्कार असो. सर्व सोमांची मी स्तुती करतो, जे पर्वतांच्या शिखरांवर, जे नद्यांच्या दऱ्यांत, जे घट्टपणे धरलेले (असे) स्त्रियांच्या दृढ (पाशांत)[९]

४. ऋत वसिष्ठ; ५. देवाने (चांगल्या अर्थी).

६. म्हणजे तुझ्या सेवनाने उत्साहित झालेले पुरुष.

७. सोम

८. वसु मन्यु आणि अङर मन्यु (चांगली शक्ती व दुष्ट शक्ती) यांच्यातील युद्धात.

९. वर १५ व्या मंत्रांत उल्लेखिलेल्या लुच्च्या स्त्रियांच्या दृढ पाशांत ? पहलवी भाषांतर करणाऱ्याला कांहीसे तसे अभिप्रेत दिसते. परंतु त्यांची झरथुश्त्र स्तुति करतो हे कसे ? ह्यानंतर लगेच सोमरस रजतपात्रातून हिरण्यपात्रांत सोडण्याचा उल्लेख आहे. ह्यावरून ऋग्वेदात जसे सोपाच्या संबंधांत अंगुलींना स्वसारः किंवा योषणः म्हटलेले आढळते तसे इथे अंगुलींना 'जन्या' म्हटले असेल का ?

अनुक्रमणिका





आहेत (त्या सर्वांची मी स्तुती करतो) रजत-पात्राने मी (सोमाला) हिरण्यपात्रांत सोडतो. (असे करताना) धनवंत आणि मानार्ह अशा तुझा (थेंब देखील) जमिनीवर न सांडो.

(१८) हे सोमा, ह्या तुझ्या गाथा, हे तुझे स्तोम, ह्या तुझ्या यजू (आहेत). हे तुझे मंत्र–ज्यांत सत्य सांगितलेले आहे ते–आरोग्य देणारे, विजयी, द्वेष करणाऱ्यांचे प्रतिद्वंद्वी, औषधी आहेत.

(१९) [ह्या तुझ्या (गाथा, स्तोम इत्यादि) तुझ्यासारख्याच मला (उपकारक आहेत)]. तुझ्यामुळे उत्तेजित झालेले सरळ पुढे जावोत. तुझ्यामुळे उत्तेजित झालेले तेजस्वी असे पुढे जावोत. तुझ्यामुळे उत्तेजित झालेले हळुवारपणे पुढे जातात. (तुझा) विजयी (स्तोता) चांगल्या तुझी गाथांतील वचनांची स्तुती करीत आहे.

(२०) गायीला नमस्कार असो, गायीला नमस्कार असो. गायीसाठी मंत्र, गायीला विजय (मिळो). गायीपासून अन्न, गायीपासून वस्त्र, गायीसाठी कृषिकर्म, त्या (गायीला) आमच्या अन्नासाठी पुष्ट कर.

(२१) पीतवर्ण आणि उंच वाढलेल्या सोमाची आम्ही पूजा करतो. फ्राष्मी (?) आणि धनदौलत वाढविणाऱ्या सोमाची आम्ही पूजा करतो. मृत्यू दूर ठेवणाऱ्या सोमाची आम्ही पूजा करतो. सर्व सोमांची आम्ही पूजा करतो. सत्यवान् स्पिताम झरथुश्त्राच्या अषीची[१०] आणि फ्रवषीची[११] आम्ही पूजा करतो.[१२]

यश्न ११.१–१०

(१) खरोखरीचे सत्यवान् असलेले तिघेजण शापवचनांनी शाप देतात : (ते तिघे म्हणजे :) गाय, घोडा, व सोम. (पैकी) गाय होत्याला (ऋत्विजाला) शाप देते : "मी चांगली स्वादु झाली असताना जो माझे वाटे करून इतरांना कधीही देत नाही, उलट बायकोच्या, अथवा मुलाच्या, अथवा स्वतःच्या पोटासाठीं (पोट भरण्यासाठी) जो तूं मला पुष्ट करतोस त्या तुला संतति न होवो आणि तुला दुष्कीर्तीचा सहवास घडो."

(२) घोडा स्वाराला शाप देतो : "ज्यांच्याकडे अनेक माणसे आहेत अशा शेती करणाऱ्याच्या वसतीत जेव्हा एखाद्या वेळी अनेकजण एकत्र येतात तेव्हा जो तू मला माझ्या वेगासाठी (मी वेग दाखवावा म्हणून) प्रार्थना करीत नाहीस तो तू घोड्यांना (रथाला) जोडण्यास, घोड्यांवर स्वार होण्यास, घोड्यांचे नियंत्रण करण्यास (समर्थ) न होवोस."

(३) सोमपान करणाऱ्याला सोम शाप देतो : "मला पिळून सोमरस काढल्यावरही जो तू मला एखाद्या देहदण्डास पात्र ठरलेल्या चोरासारखा धरून ठेवतोस त्या तुला संतति न होवो, आणि तुला दुष्कीर्तीचा सहवास घडो. (कारण) मी जो सत्यवान, दूरमृत्यू सोम आहे, तो मी देहदण्डाचे पाप केलेला (चोर) नाही."

(४) आणि माझ्या पित्याने– सत्यवान् अहुर मझ्दाने सोमासाठी (माझ्यासाठी) हविर्भाग म्हणून (पशूच्या) जिव्हेसह दोन हनू आणि डावा डोळा नक्की केला आहे.

(५) जो कोणी माझ्या त्या हविर्भागाची हानी करेल अथवा (हविर्भाग) चोरेल, अथवा मागून नेईल जो (हविर्भाग)– म्हणजे जिव्हेसह दोन हनू आणि डावा डोळा– सत्यवान अहुर मझ्दाने मला दिला आहे,

(६) ह्या (त्या) घरांत कधीही ऋत्विज् जन्माला येणार नाही, कधीही रथी (जन्मणार) नाही, कधीही पशुसंवर्धन करणारा शेतकरी नाही. तर त्या घरात दहक[१३], मूरक[१३] आणि विविध प्रकारचे वर्ष्ण[१३] जन्माला येतील.

(७) अत्यंत शूर असलेल्या सोमाला (त्याच्या) गायीच्या हविर्भागाचे चटकन् अवदान करून द्या. जसे त्याने (पूर्वी) तुर लोकांच्या लुच्च्या फ्रङ्र-

---

१० कृतकर्माप्रमाणे चांगले वाईट फळ देणारी देवता.

११. झरथुश्त्राने घोषित केलेल्या धर्मावर श्रद्धा असणाऱ्याचे संरक्षण करणारी प्रत्येकासाठी स्वतंत्र देवता.

१२. ह्यानंतर 'येङ्हे हाताम्' इत्यादी यस्न २७.१५.

१३. एक प्रकारची दुष्ट प्रजा. दहक = दासक (?), मूर = मूठ (?), वर्ष्ण = वृष्ण (?)

स्यन्‌ला– जो ह्या पृथ्वीच्या तिसऱ्या मधल्या भागांत अयस्‌चा (तांब्याचा?) कोट बांधून राहात होता– (पाशांनी) बांधले, (तसा) सोम तुला (पाशांनी) न बांधो.

(८) नंतर झरथुश्त्र म्हणाला: (अहुर) मज्दाने निर्मिलेल्या सोमाला नमस्कार असो. (अहुर) मज्दाने निर्मिलेला सोम चांगला (वसु) आहे. सोमाला नमस्कार असो.

(१०)[१४] "हे सत्यवान्‌ आणि सत्याने वाढणाऱ्या सोमा, जिची वाढ चांगली झाली आहे असे मला दिसते ती ही तनू मी तुला – क्रियाशील सोमाला– मद, सुस्थिती आणि सत्याचरणी माणसाचे आयुष्य (मला) मिळावे म्हणून अर्पण करतो. हे सत्यवान्‌ आणि दूरमृत्यो सोमा, सत्यवंतांचे उत्तम, तेजस्वी आयुष्य– ज्यांत सारे आनंद मिळतात – ते तूं मला दे."

१४. नवव्या मंत्राचा काही अर्थ देता येत नाही. त्यात काही शब्द– अवेस्तांत 'एक', 'दोन', 'तीन' इत्यादी संख्यावाचक जे शब्द आहेत त्यांच्याशी साम्य असलेले– एकत्र केले आहेत.

साभार पोच

* **'काजळमाया'**– जी. ए. कुलकर्णी, पॉप्युलर प्रकाशन, ३५ सी ताडदेव रोड, मुंबई ४०००३४; दुसरी आवृत्ती १९८०; पृ. २७७; किं. ३० रु.
* **'चंद्रपालखीची वाट'** (कवितासंग्रह) – उज्वला केळकर, व्यासपीठ प्रकाशन, सांगली; १९७८; पृ. ७६, किं. ६ रु.
* **'नॉन ब्राह्मिन मूव्हमेंट इन सदर्न इंडिया : १९७३–१९४९'** (इंग्रजी ग्रंथ)– ले. काशिनाथ कवळेकर; शिवाजी विद्यापीठ प्रकाशन, कोल्हापूर; पृ. २७४; किं. ३० रु.
* **'बॅट्‌ल ऑफ खर्डा'**–(इंग्रजी ग्रंथ) ले. जी. टी. कुलकर्णी व एम्‌. आर्‌. कांतक, प्रकाशक– डायरेक्टर, डेक्कन कॉलेज पोस्टग्रॅज्युएट अॅन्ड रिसर्च इन्स्टिटयूट, पुणे ४११००६; १९८०; पृ. १३ + २२३; किं. ४० रुपये.
* **'एका बापाचा जन्म'** (कथासंग्रह)– रमेश कुबल, जागर प्रकाशन, मुंबई ४०० ०६२; १९७९; पृ. ९४; किंमत १५ रुपये
* **'भरतशास्त्र'** – सप्टें. १९८०. संपा. विनायक पडवळ, प्रकाशक 'संकल्प' हौशी नाटचसंस्था, २८ लक्ष्मी बिल्डिंग, चमारबाग क्रॉस लेन, परळ, मुंबई १२
* **'सहजीवन'** – रमाबाई गोखले, कॉन्टिनेंटल प्रकाशन, पुणे; १९८०; पृ. १४३; किं. १० रु.
* **'प्रोफेसर सत्तिगिरी'**– संपा. डॉ. वसुंधरा कट्टी; कॉन्टिनेंटल प्रकाशन, पुणे ३०; १९८०; पृ. १००; किं. १० रुपये
* **'शूद्र'**– सुधाकर गायकवाड; कॉन्टिनेंटल प्रकाशन, पुणे ३०; १९८०; पृ. ९०; किं. ६ रु.
* **'समाज आणि साहित्य'**– अविनाश सहस्र-बुद्धे, प्रकाशक – लोकवाङ्मय गृह प्रा. लि. गिरगाव, मुंबई ४०० ००४; पृ. ८८. किं. ६ रु.
* **'अमृतफळे'** (कथासंग्रह)– जी. ए. कुलकर्णी; कॉन्टिनेंटल प्रकाशन, पुणे ३०; १९८०; पृ. १५९. किं. १५ रु.
* **'निधर्मी राष्ट्रवादाचे शिल्पकार : रिशेल्यू ते केमाल'**–लेखक ज. द. जोगळेकर; राष्ट्रविचार साहित्य प्रकाशन; मुंबई ४०० ००६; १९८०; पृ. ९९; किंमत १५ रुपये.
* **'मुकज्जी'**: शिवराम कारंत। अनु. मीना वांगीकर; कॉन्टिनेंटल प्रकाशन, पुणे ३०; पृ. २५३; किंमत २५ रुपये.

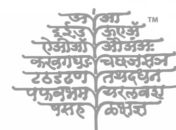
ग्रंथ–परीक्षण

'सातवाहन आणि पश्चिमी क्षत्रप यांचा इतिहास आणि कोरीव लेख' लेखक : डॉ. वा. वि. मिराशी, प्रका. महाराष्ट्र राज्य साहित्य संस्कृती मंडळ, मुंबई. १९७९; पृ. ४४३; किंमत ५५ रु.

म. म. डॉ. वा. वि. मिराशी आंतरराष्ट्रीय कीर्तीचे प्राच्यविद्यापंडित आहेत. लेखविद्या, मुद्राशास्त्र, प्राचीन इतिहास आणि संस्कृत साहित्य इत्यादी विषयांचा त्यांचा व्यासंग फार मोठा आहे. आतापर्यंत त्यांनी **वाकाटकनृपती आणि त्यांचा काल, कलचुरी नृपती आणि त्यांचा काल, 'शिलाहार राजवंशाचा इतिहास आणि कोरीव लेख'** इत्यादी ग्रंथ लिहिले आहेत. हे ग्रंथ लिहून महाराष्ट्राच्या सांस्कृतिक इतिहासाचे यथार्थ दर्शन संशोधकांना उपलब्ध करून देण्याचे महत्कार्य डॉ. मिराशी यांनी केले आहे. सातवाहन राजवंश हा महाराष्ट्राचा आद्य ऐतिहासिक राजवंश आहे. या वंशाचा कालखंड म्हणजे महाराष्ट्राच्या इतिहासातील एक रोमहर्षक पर्व आहे. सातवाहन आणि क्षत्रप राजवंशाचा इतिहास प्रामुख्याने गुहालेख, प्रस्तरलेख आणि यष्टिलेखातून आहे. या राजवंशातील राजांनी पाडलेली चांदीची, तांब्याची आणि शिश्याची नाणी इतकी विविधतापूर्ण आहेत की या राजवंशाचा इतिहास साकार करताना त्या नाण्यांचा सर्वंकष विचार केल्याशिवाय तत्कालीन इतिहासाला पूर्तता येणार नाही. डॉ. मिराशी यांनी या साधनसामग्रीचा साकल्याने अभ्यास केला आहे. हालाची गाथासप्तशती, गुणाढ्याची बृहत्कथा, शूद्रकाचे मृच्छकटिक इत्यादी साहित्यातून प्रतीत होणाऱ्या सामाजिक जीवनाचे वर्णन प्रस्तुत ग्रंथात दिल्यामुळे ग्रंथास एका सुरेख सांस्कृतिक इतिहासाचे स्वरूप प्राप्त झाले आहे.

या ग्रंथात एकूण तीन भाग आहेत. पहिल्या भागात एकूण नऊ प्रकरणे आहेत. पहिल्या प्रकरणांत राजकीय इतिहासाची चर्चा आहे. त्यामध्ये सातवाहन राजवंश, त्यांची वंशावळ, क्षहरात क्षत्रप, कार्दमक क्षत्रप, विदर्भातील क्षपत्र या राजवंशाच्या वंशावळींची अभ्यासपूर्ण चर्चा केली आहे. सातवाहन राजवंशाचा आरंभकाळ ठरविणे अतिशय अवघड आहे. तो आरंभकाळ ठरविण्यास सुलभ जावे म्हणून या प्रकरणास १) खारवेलाचा काळ, २) नहपानाच्या लेखातील संवत्, ३) शकसंवताचा संस्थापक, ४) नाशिक येथील देवी-लेणे अशी चार परिशिष्टे जोडली आहेत; याशिवाय प्रस्तुत ग्रंथात राज्यशासन, धार्मिक परिस्थिती, सामाजिक परिस्थिती, आर्थिक परिस्थिती, साहित्य, स्थापत्य, शिल्प आणि चित्रकला, सातवाहन आणि क्षत्रप राजांची नाणी इत्यादी विषयांची चर्चा केली आहे. नवव्या प्रकरणात कोरीव लेखाची भाषा हा विषय अभ्यासपूर्णरीत्या हाताळला आहे. या प्रकरणास बत्तीस पानांची प्राकृतशब्दांची सूची जोडली आहे. प्राकृत शब्द देऊन त्यापुढे कंसात त्या शब्दाची संस्कृत छाया दिल्यामुळे संस्कृत न जाणणाऱ्या लोकांना प्राकृत शब्द समजण्यास सुलभ झाले आहे.

ग्रंथाचा भाग दुसरा खंड पहिला यामध्ये सातवाहन राजवंशाचे ३७ लेख आहेत. दुसऱ्या खंडात पश्चिमी क्षत्रपांचे सात गुहालेख, कार्दमक क्षत्रपांचे सतरा लेख असून तिसऱ्या खंडात विदर्भातील क्षत्रपांचे चार लेख आहेत. सातवाहन आणि क्षत्रप या राजवंशांचा इतिहास प्रामुख्याने गुहालेख, प्रस्तरलेख, आणि यष्टिलेख यांमध्ये प्रतीत झाला असल्यामुळे सर्व लेखांचे वाचन आणि त्यांचा मराठी अनुवाद या ग्रंथात दिला आहे. ग्रंथाचे शेवटी तत्कालीन नाणी, चैत्यलेणी, मूर्ती, प्रस्तरलेख यांची तीस पृष्ठे भरतील एवढी चित्रे दिली आहेत. ग्रंथाच्या शेवटी सातवाहनांच्या आणि पश्चिमी क्षत्रपांच्या कोरीव लेखांची आणि नाण्यांची प्राप्ति-





स्थाने दर्शविणारा नकाशाही दिला आहे. पस्तीस पानांची सूची ग्रंथाच्या शेवटी दिली आहे. एवंच ग्रंथ सर्वांगसुंदर व्हावा यासाठी बारकाईने काळजी घेतली आहे.

सातवाहनकाळ हा इतिहासातील मोठा काळ आहे. त्यासंबंधीची साधनसामग्री तुलनेने कमी आहे. या साधनसामग्रीमध्ये पुराणान्तरीच्या वंशावळी अतिशय महत्त्वाच्या आहेत. 'वायु', 'ब्रह्मांड', 'भागवत' आणि 'विष्णु' या सर्व पुराणांनी या वंशास 'अन्ध्र' या नावाने संबोधिले आहे. या वंशात एकूण तीस राजे झाले असे पुराणे सांगतात, परंतु प्रत्यक्षात् १७,१८,२४,२८ इतक्याच राजांचा उल्लेख करतात. सातवाहन राजवटीच्या एकूण वर्ष-संख्येविषयीही पुराणान्तरी एकवाक्यता नाही. मत्स्पुराणात राजांची संख्या एकोणीस दिली असून प्रत्यक्षतः त्यामध्ये तीस राजांचा नामोल्लेख आहे. मत्स्यपुराणात या वंशाची राजवट ४६० वर्षे असल्याचे सांगितले आहे. इ. स. २३० च्या सुमारास अंध्रामध्ये इश्वाकु राजांचा उदय झाल्यामुळे सातवाहनवंशाचा अस्त याच सुमारास झाला. याबाबत संशोधकांचे दुमत नाही; परंतु उदयकालाबद्दल मात्र संशोधकांमध्ये विविध मतमतांतरे आहेत. सातवाहन राजवंशाची पुनर्रचना करताना असे आढळून येते की पुराणांमध्ये ज्या राजांचा उल्लेख आहे, त्यांची नाणी अगर लेख अद्याप सापडले नाहीत. काही राजांची नाणी सापडली आहेत, परंतु त्यांचा पुराणान्तरी उल्लेख नाही. उदयकालाबद्दल चार प्रमाणे देऊन डॉ. मिराशी यांनी त्या सर्व प्रमाणांचे परीक्षण दिले आहे. डॉ. रा. गो. भांडारकर, डॉ. रायचौधरी व डॉ. दिनेशचंद्र सरकार वगैरेंच्या मते सातवाहनांचा उदय ख्रिस्तपूर्व पहिल्या शतकाच्या द्वितीय पादात झाला असावा. हे मत बऱ्याच संशोधकांना मान्य आहे. डॉ. मिराशी यांना तीस सातवाहन राजांनी ४६० वर्षे राज्य केले हेच मत सयुक्तिक वाटते. या वंशाचा उदय ख्रिस्तपूर्व २३० च्या सुमारास झाला या अनुमानास त्यांची पुष्टी आहे. प्राचीन इतिहासाचा अभ्यास करताना नेहमीच असे आढळते की, नवे पुरावे उपलब्ध झाले की जुने सिद्धान्त मागे पडतात. याचे उत्तम उदाहरण म्हणजे सातकर्णी व नागणिका यांचे चांदीचे जोडनाणे. हे नाणे सापडल्यामुळे सातवाहनांच्या इतिहासातील कितीतरी समस्या सुटल्या आहेत.

डॉ. मिराशी यांच्यामते सातवाहन राजकुल मूळचे महाराष्ट्रातीलच आहे. या मुद्द्यावर कै. भांडारकर, व्यूह्लर इत्यादी संशोधकांनी आपले मत प्रकट केले आहे. पुराणान्तरी सातवाहनांना अंध्र म्हटले असल्यामुळे उपरिनिर्दिष्ट संशोधकांनी सातवाहन हे मूळचे अंध्र प्रदेशातील होत असे प्रतिपादन केले आहे. पुराणांमध्ये सिमुकाचे नाव आरंभी दिले आहे, परंतु तो कुलाचा संस्थापक होता किंवा नाही हा वादाचा मुद्दा आहे. अलिकडे आंध्रप्रदेशातील करीमनगर जिल्ह्यामध्ये गोदावरी नदीच्या काठी कोटलिंगाल या गावी छिमुक सातवाहन असे नाव असलेली तांब्याची आठ नाणी सापडली. या नाण्यांबरोबर आठ नाणी राजा सातवाहन आणि सोळा नाणी सातकर्णीची सापडली. याशिवाय दहा नाणी गोभद, आणि अडतीस नाणी समगोप राजाची नाणी उपरिनिर्दिष्ट नाण्यांसमवेतच सापडली आहेत. ही नाणी श्री. परब्रह्मशास्त्री यांनी Numismatic digest खंड २ भाग १, जून १९७८ या नियतकालिकात प्रसिद्ध केली आहेत. त्यांच्या लेखात समगोप हा राजा नववा शुंग राजा समभाग असावा, व त्याची अधिसत्ता सातवाहनपूर्व काळात आंध्रप्रदेशावर असावी, असा एक नवीन विचारार्ह पुरावा श्री. परब्रह्मशास्त्री यांनी मांडला आहे. दुसरा मुद्दा म्हणजे सातवाहनवंशाचे मूलस्थान आंध्रप्रदेश असून, क्षत्रप राजांच्या पश्चिमेकडील आक्रमणाला आळा घालण्यासाठी सातवाहनवंशाच्या राजांनी आपली राजधानी प्रतिष्ठानला हलविली असाही मुद्दा श्री. परब्रह्मशास्त्री यांनी मांडला आहे. डॉ. मिराशी यांना हे मुद्दे मान्य नाहीत. सिमुक याने सबंध दक्षिणापथावर आपला अमल बसवून दक्षिणापथपति ही पदवी धारण केली होती, तेव्हा त्याची नाणी पश्चिम महाराष्ट्रातील त्यांच्या मूलस्थानाहून दूरवर आंध्रप्रदेशात सापडली, तर त्यात नवल नाही असे डॉ. मिराशी यांनी प्रतिपादन केले आहे.

सातवंशाचा संस्थापक राजा सातवाहन आणि नागणिकेचा पुत्र कुमार सातवाहन असे दोन राजे या वंशात होऊन गेले. पैकी कुमार सातवाहन अल्पवयी होता असे डॉ. मिराशी यांनी नमूद केले आहे.





आतापर्यंत हत्ती व बैल छापाची आणि सातवाहन हे नाव असलेली तांब्याची व शिश्याची नाणी सापडली आहेत. प्रस्तुत लेखिकेस सिंह छापाची सातवाहन राजाची तांब्याची नाणी सापडली आहेत. एका नाण्यावर सिंह समोर पाहात आहे, तर दुसऱ्या नाण्यावरील सिंह एका बाजूस पाहात आहे. संस्थापक सातवाहन राजा इतक्या विविध तऱ्हेची नाणी पाडील का? हाही मुद्दा लक्षात घेण्यासारखा आहे. नाण्यांवरील अक्षरांवरून ढोबळमानाने कालनिर्णय ठरविता येतो, परंतु त्यामध्ये निर्णायकस्वरूपाची अचूकता नसते. नवनवीन पुरावे उपलब्ध झाले म्हणजे जुने सिद्धांत दुरुस्त होतात एवढेच या संदर्भात म्हणता येईल. द्वितीय सातकर्णी हे नाव सातवाहनांच्या पुराणांच्या वंशावळीमध्ये येते. माळव्यात सापडलेली रजो सिरि सातकणिस अशी अक्षरे असलेली नाणी याच राजाची असावीत असा काही विद्वानांचा तर्क आहे. याबाबत निश्चित काही सांगता येत नाही; परंतु याठिकाणी एका महत्त्वाच्या पुराव्याची नोंद व्हावी. काही वर्षांपूर्वी कै. डॉ. मो. गं. दीक्षितांनी पैठण येथे उत्खनन केले. त्या उत्खननात त्यांना गजलक्ष्मीचे चित्र असलेले शिश्याचे नाणे सापडले होते; परंतु त्याच्यावर अक्षरे नव्हती. उत्खननातील स्तरावरून दीक्षितांनी ते नाणे द्वितीय सातकर्णीचे असल्याचे नमूद केले आहे. पैठण येथे प्रस्तुत लेखिकेस नुकतेच गजलक्ष्मीचे चित्र असलेले व सिरि सातकणि अशी अक्षरे असलेले शिश्याचे नाणे मिळाले आहे. गजलक्ष्मीचे चित्र अवन्तीच्या नाण्यावर आढळून येते. अवन्तीचा पाडाव झाल्यावर तद्देशीय नाण्यावरील चित्र सातवाहन राजांनी स्वीकारणे स्वाभाविकच आहे. परंतु निर्णायकपणे कोणत्या सातकर्णीचे हे नाणे आहे हे सांगणे अवघड आहे.

या संदर्भात आणखी दोन पुराव्यांचा उल्लेख येथे करणे आवश्यक आहे. गौतमीपुत्र सातकर्णी हा सातवाहनकुळांतील एक बलाढ्य राजा होऊन गेला. नाशिक येथील लेखात त्याने आपली पराक्रमगाथा कोरविली आहे. शकयवनांचा निःपात करून त्यांच्यासारखी प्रतिमायुक्त नाणी पाडली. नाशिकच्या लेखात गौतमीपुत्राचे मुखमंडल पौर्णिमेच्या चंद्राप्रमाणे सुंदर होते. त्याची चालण्याची ढब हत्तीप्रमाणे धीरगंभीर होती. शिलालेखातील हे देखणे व्यक्तिमत्त्व त्याच्या प्रतिमायुक्त नाण्यावर आहे. सातवाहन इतिहासातील हा एक अजोड पुरावा आहे. पैठणला आणखी एक महत्त्वाचा पुरावा मिळाला आहे. गौतमीपुत्र यज्ञश्री सातकर्णी याच्या तीन तऱ्हेच्या नाण्याचे साचे असलेला एक मोठा साचा मिळाला आहे. राजाची युवावस्था, तरुणावस्था, आणि वार्धक्यावस्था या साच्यावरून स्पष्ट होते. यज्ञश्रीचा अंध्रातील चिन (कृष्णा जिल्हा) येथील लेख त्याच्या कारकीर्दीच्या २७व्या वर्षाचा आहे. प्रस्तुत पुराव्यावरून ती कारकीर्द याहीपेक्षा मोठी असावी असे दिसते.

प्रस्तुत ग्रंथात तत्कालीन सामाजिक परिस्थिती-धार्मिक परिस्थिती यांचा अतिशय सोप्या भाषेत आढावा घेतला आहे. साहित्य या प्रकरणात गाथा-सप्तशतीमधील काही मोजक्या गाथा व त्यांचे भाषांतर देऊन महाराष्ट्रातील तत्कालीन जानपद-जीवन, स्त्रीपुरुषांच्या सुखदुःखाचे, त्यांच्या प्रणयाचे वर्णन वाचकांना उपलब्ध करून दिले. गुणाढ्याचा काल, स्थळ, शूद्रकाचा काळ, मृच्छकटिक आणि चारुदत्त या नाटकात ' जातिकुसुमवासित प्रवारकाचा वेगळचा अंकात आणि वेगळचा संदर्भात उल्लेख असला तरी ' चारुदत्त ' ही मृच्छकटिकाची संक्षिप्त आवृत्ती आहे; हे मिराशी यांनी स्पष्टपणे दाखविले आहे. या प्रकरणातील साहित्याचा आढावा डॉ. मिराशी यांनी इतका मर्मग्राहीपणाने घेतला आहे की, त्यावरून त्यांच्या प्रगाढ अभ्यासाची साक्ष पटल्यावाचून राहात नाही.

ग्रंथाच्या शेवटी ' कुशणमूल ' हे सहावे परिशिष्ट आहे. नाशिक येथील ऋषभदत्ताच्या लेखात ' कुशण-मूल ' ही संज्ञा दोन वेळा आली आहे. लेख कोरणारे पाथरवट चुका करीत, त्यामुळे 'कुशणमूल' हे बहुधा ' कुशलमूल'बद्दल कोरले असावे हे मिराशींचे म्हणणे बरोबर आहे; परंतु त्याचा अर्थ आरोग्याचे साधन अर्थात औषध असा होता. पण कालांतराने त्याचा अर्थ परलोकीच्या आनंदाचे साधन अर्थात पुण्य असा झाला असे दिसते– हा अर्थ बरोबर नाही.

धम्मपदामध्ये (१८३) बुद्धाची शिकवण दिली आहे–

अनुक्रमणिका





सब्बपापस्स अकरणं कुसलस्स उपसंपदा
स–चित्त–परियोदपनं एतं बुद्धान सासनं
॥ १८३ ॥

सर्व पापापासून दूर राहणे, कुशलसंपादन करणे, स्वतःच्या चित्ताची शुद्धी करणे ही बुद्धाची शिकवण आहे. कुसलस्स उपसंपदा म्हणजे सर्व चांगल्या गोष्टी संपादन करणे हे बुद्धाच्या शिकवणीपैकीच आहे. यामध्ये पारलौकिकाचा काही संबंध येत नाही. इहलोकातच सर्व कुशलगोष्टी, कुशल आचार-विचार, सत्कृत्ये करावीत, हाच अर्थ इथे विवक्षित आहे. पालिअभिधम्मपिटकाच्या 'धम्मसंगणि' या ग्रंथात 'कुसलाधम्मा, अकुसलाधम्मा, आब्याकताधम्मा हे त्रिक दिलेले आहे. त्याच ग्रंथामध्ये तीन कुशल-मूले दिली आहेत. १) अलोभ, २) अदोस (अ द्वेष) आणि ३) अमोह अशी ती आहेत. अ-लोभ केवळ लोभाचा अभाव नसून तो अस्तिपक्षी त्याग, परित्याग, दान असा आहे. हे कुशलसंपादन करण्याकरिता दान देणे हे सत्कृत्य पुण्यक्रिया आहे. या पुण्यक्रियांसंबंधी धम्मसंगणीवरील 'अट्ठसालिनी' या ग्रंथात चर्चा केली आहे. १) चीवर २) पिंडपात ३) सेनासन (शयनासन) ४) भेषज्यपरिष्कार ही सत्कृत्ये कुशलसंपादनाला कारणीभूत आहेत. याशिवाय धूपदान, दीपदान, गन्धदान इत्यादी दानांचाही उल्लेख 'अट्ठसालिनी 'ग्रंथात आला आहे. यावरून 'कुशल–संपादन' इहलोकीचेच आहे, त्यात परलोकाचा संबंध नाही हे स्पष्ट होते. पुण्यकारक गोष्टींमध्ये अनेक सत्कृत्यांचा समावेश होतो. सत्कृत्यांमुळे मनःशांती लाभते. बुद्धाने मनःशुद्धीवर जास्त भर दिला आहे.

डॉ. मिराशी यांनी उतारवयात हा बहुमोल ग्रंथ लिहून संशोधनकार्यात जी अतुल कामगिरी केली, त्यास खरोखर तोड नाही. त्यांनी आपल्या हृद्गतात म्हटले आहे, 'माझे शरीर रोगाने जर्जर होऊन बहुतेक सर्व इंद्रिये शिथिल झाली होती, तथापि बुद्धी मात्र शाबूत होती; म्हणून हे दीर्घपरिश्रमाचे व बुद्धीचे कार्य ८७ व्या वर्षी पूर्ण करू शकलो ही परमेश्वराची कृपा होय.' या वयातील हे कर्तृत्व आणि जिद्द वर्णन करण्यास खरोखर शब्द नाहीत. ही जिद्द आणि कर्तत्व म्हणजे हा सर्वांगसुंदर ग्रंथ.

—शोभना गोखले

'द कॅटल इकॉनॉमी ऑफ इंडिया' : लेखक प्रा. वि. म. दांडेकर; प्रस्तावना– प्रा. अ. भि. शाह; प्रकाशक– इंडियन सेक्यूलर सोसायटी, 'अबोली', ८५०/८ ए, शिवाजीनगर; पुणे–४११००४, पृ.७९; किंमत १२ रु.

'द कॅटल इकॉनॉमी ऑफ इंडिया' "भारतातील पशुधनाचे अर्थशास्त्र" हे सुप्रसिद्ध अर्थशास्त्रज्ञ प्रा. वि. म. दांडेकर यांचे पुस्तक नुकतेच प्रसिद्ध झालेले आहे. प्रा. दांडेकर यांनी या विषयावर लिहिलेल्या लेखांचा संग्रह पुस्तकरूपाने इंडियन सेक्युलर सोसायटीने प्रसिद्ध केलेला असून या पुस्तकाला प्रा. अ. भि. शाह यांची प्रदीर्घ प्रस्तावना लाभलेली आहे.

प्रा. शाह यांनी आपल्या प्रस्तावनेत गोहत्त्याबंदीसंबंधीची पार्श्वभूमी विशद केलेली आहे. एप्रिल १९७९ मध्ये आचार्य विनोबा भावे यांनी केरळ व बंगाल या राज्यांनी संपूर्ण गोहत्त्याबंदी करावी यासाठी आमरण उपोषण सुरू केले. या राज्यांनी नकार दिल्यामुळे त्यावेळचे पंतप्रधान मोरारजी देसाई व जनता पक्षाच्या नेत्यांनी आवश्यक ती घटनादुरुस्ती करण्याचे आश्वासन दिल्यामुळे विनोबांनी आपले उपोषण सोडले. दिलेल्या आश्वासनाप्रमाणे गोहत्त्याबंदी केली असती, तर त्याचे कोणते दुष्परिणाम झाले असते याचे विवेचन त्यांनी केलेले आहे.

प्रा. शाह यांच्या मते गोहत्त्याबंदी हा कायदेशीर परिणामापेक्षा राजकीय परिणाम, लोकशाही व निधर्मी राज्य यांच्या दृष्टीने महत्त्वाचा विषय आहे. कारण एक तर लोकशाहीमध्ये एका समाजाचे कितीही बहुमत असले तरी अल्पसंख्यांकांच्या हिताविरुद्ध काहीही करणे चूक आहे. तसेच सर्वच हिंदूंना गोहत्त्याबंदीत रस आहे यालाही पुरावा नाही; आणि आर्थिकदृष्टचा हिंदू शेतकऱ्यांना हे परवडणारे नाही ही तर वस्तुस्थितीच आहे. आणि जरी जास्तीत जास्त हिंदूंना हवे असले तरी इतर धर्मीयांच्यावर ते आपले मत लादू शकतात काय ? हिंदुधर्मीयांनासुद्धा संपूर्णपणे गोहत्त्याबंदी मान्य नाही. यासाठी त्यांनी ऋग्वेदांतील दाखले दिले आहेत. बुद्ध व जैन धर्मीयांचाही दृष्टिकोन काही

बाबतीत गोहत्त्याबंदीला अनुकूल नाही हेही त्यांनी दाखवून दिले आहे. आपल्या प्रस्तावनेत शेवटी शाह म्हणतात, राजकीय नेत्यांना आर्थिक प्रगती, निधर्मीवाद व लोकशाही या गोष्टी प्रामाणिकपणे महत्त्वाच्या वाटत असतील तर विनोबांच्या मागणीला त्यांना पाठिंबा देता येणार नाही. परंतु सत्ता अतिधाडसी लोकांनासुद्धा भ्रष्ट बनविते. त्यामुळे तेच समाजवादी नेते व मोरारजी देसाई (सुमारे २५ वर्षांपूर्वी गोहत्याबंदीला प्रतिकूल मत असताना) सत्तेवर येताच बदलले आणि म्हणून ते म्हणतात, जनता सरकार कोलमडल्यामुळे लोकशाहीची काही बाबतीत हानी झाली. तरीसुद्धा गोहत्त्याबंदीसाठी घटनादुरुस्ती टळली हे उत्तम झाले. परंतु नवीन सरकार याचा विचारच करणार नाही याची खात्री काय ? आणि म्हणून लोकशिक्षण व समाज परिवर्तन करून सार्वजनिक हिताचे दृष्टीने योग्य काय याचा विचार होण्याची गरज त्यांनी प्रतिपादिली आहे.

प्रा. दांडेकर यांच्या मते १९६१ मधील सेन्ससप्रमाणे १९५६ ते १९६१ या पाच वर्षांच्या काळात १० टक्के इतकी जनावरांची संख्या वाढली. संख्यात्मक वाढ झाली असली, तरी गुणात्मक वाढ मात्र कनिष्ठ दर्जाची झाली आणि म्हणून दुर्दैवाने पशुधन ही जरी देशाची संपत्ती असली तरी देशाच्या अर्थव्यवस्थेवर ते एक प्रकारचे ओझेच वाटू लागले. संख्येच्या प्रमाणात आवश्यक तो चारा न वाढल्यामुळे गुणवत्तेवर प्रतिकूल परिणाम झाला. यासाठी ही संख्या कमी करणे व लोकसंख्येप्रमाणेच नियंत्रित करणे आवश्यक झाले.

जनावरांचे दवाखाने व औषधी उपाययोजना यामुळे जन्माचे प्रमाण मृत्यूच्या प्रमाणात खूपच वाढत आहे. गायी, म्हशी केवळ नवनिर्मितीसाठी आवश्यक नाहीत, तर सतत दूधपुरवठा व्हावा यासाठी सुद्धा आवश्यक आहेत. त्यामुळे जननप्रमाण कमी करणे शक्य नाही. संख्या कमी करण्याचे तीन पर्याय असे : मृत्यूचे प्रमाण वाढू देणे, जनावरांची हत्त्या करणे आणि आर्थिक दृष्ट्या परवडत नसताना त्यांना कसेतरी जगू देणे. या तीनांमधून आर्थिक दृष्ट्या परवडणारा पर्याय निवडला पाहिजे. मृत्यूचे प्रमाण कमी झाल्यामुळे खरी निवड ज्यादा जनावरांची हत्त्या करणे किंवा त्यांना उपाशी मरू देणे यातूनच आपल्या संस्कृतीला व परंपरेला साजेशी करावी लागेल. दांडेकरांच्या मते अशी निवड शेतकऱ्यांच्या दृष्टीने अवघड आहे. आणि त्यामुळे हत्त्या न करता त्यांना उपाशी मरू देणे हेच शेतकरी जास्त पसंत करतो. त्यांचे हे विधान संपूर्णपणे बरोबर वाटत नाही. कारण गरीब शतकरी जनावरे उपाशी मरू देण्यापेक्षा तो त्यांची कत्तलखान्याकडे रवानगी करून दोन पैसे मिळविण्याचा प्रयत्न करतो. अर्थात गुणात्मक वाढ होणे आवश्यक आहे हे त्यांचे प्रतिपादन योग्य वाटते. संख्या वाढल्यामुळे केवळ म्हाताऱ्या किंवा अनुत्पादक जनावरांचेच हाल होतात असे नाही, तर तरुण जनावरांचीही उपासमार होते. संख्या नियंत्रित करण्यासाठी शेतीसाठी किती बैल आवश्यक आहेत, दुधासाठी किती गायी आवश्यक आहेत व नवीन पैदाशीसाठी दोन्ही जातींची जनावरे किती पाहिजेत या गोष्टी विचारात घेतल्या पाहिजेत. या दृष्टीने ६० % तरुण गायी दरवर्षी कमी केल्या पाहिजेत असे दांडेकरांनी सुचविले आहे. संख्या नियंत्रित न ठेवल्यास जनावरांचे कार्यक्षम व्यवस्थापन होणे शक्य नाही. परंतु त्यांनी सांगितलेल्या मार्गाने संख्या कमी करणे कितपत शक्य आहे व त्यासंबंधीची जाणीव आपल्याकडील शेतकऱ्याला आहे काय याकडे त्यांनी लक्ष दिलेले नाही.

त्यांच्यामते ज्यांना गोहत्त्याबंदी या प्रश्नाची आर्थिक बाजू समजावून घेण्याची इच्छा नाही, त्यांच्याबरोबर चर्चाच होऊ शकत नाही. परंतु अशा लोकांना ते पुढील तीन प्रश्न विचारतात : अशा लोकांना लोकसंख्येपेक्षा अशा पाळीव जनावरांची संख्या वाढू द्यावयाची आहे काय ? किंवा दोन्हीही अनिर्बंध वाढू द्यावेत असे त्यांचे मत आहे काय ? आणि अशा लोकांना माणूस व प्राणी यातील फरक ज्ञात आहे किंवा नाही ? या तीन प्रश्नांची उत्तरे अशा लोकांनी जाहीरपणे द्यावीत असे आवाहन ते करतात. त्याचबरोबर जनावरांचे जननप्रमाण नियंत्रित करण्यासाठी अनेक उपाय ते सुचवितात.

" इंडियाज् सेक्रेड कॅटल ॲन्ड कल्चरल इकॉलॉजी " या आपल्या लेखात दांडेकरांनी " मार्विन

हॅरीस " यांची भारतातील या प्रश्नासंबंधीची मते मांडली आहेत. हॅरीस यांचे अनेक मुद्दे आपल्या विद्वत्तापूर्ण टीकेने त्यांनी खोडून काढले आहेत. "काऊ उंग मॉडेल " या आपल्या लेखात गरीब व श्रीमंत अशा दोन देशांतील मॉडेलसूचा ते विचार करतात. गरीब व श्रीमंत देशांतील लोकसंख्येच्या प्रमाणाशी पशुधनाचे प्रमाण काय असते यासंबंधीची आकडेवारी ते देतात. यासाठी भारत व अमेरिका या दोन देशांची तुलना त्यांनी केलेली आहे. प्रा. राज यांची या संदर्भातील मते मांडलेली आहेत आणि त्याचबरोबर भारतातील जनावरांची संख्या केवळ जास्त आहे असे म्हणणे कसे चुकीचे आहे, हे सांगून त्यांची संख्या, वय, लिंग व गुणवत्ता यांची तुलना उपलब्ध साधनांशी करणे कसे बरोबर आहे हे पटवून देऊन या संदर्भातील प्रा. राज यांची मते ते खोडून काढतात. आपल्या शेवटच्या लेखात ते म्हणतात, गरजेपेक्षा ज्यादा जनावरे किती आहेत हे ठरविणे तितके सोपे नाही; परंतु त्यांची संख्या आर्थिक दृष्टचा न परवडणारी आहे हे निश्चितच. आणि त्यासाठी त्यांनी एकमेव उपाय सुचविला आहे, तो म्हणजे गोहत्त्येला कायद्याने सर्वत्र मान्यता देणे. अशी मान्यता दिल्यास शेतकऱ्याला उपयुक्त आणि आर्थिक दृष्टचा शक्य तेवढीच जनावरे जवळ ठेवणे शक्य होईल व अशा जनावरांची उत्पादनक्षमता वाढू शकेल.

प्रा. दांडेकर यांनी या विषयाचा आर्थिक दृष्टिकोनातून विचार केलेला असल्याने सामाजिक व धार्मिक कल्पनांवर हल्ला चढविलेला आहे. आपली मते मांडताना त्यांनी ठिकठिकाणी आकडेवारीचा उपयोग केल्याने त्यांची विधाने महत्त्वपूर्ण व विचार उद्बोधक वाटतात. परंतु मुख्य प्रश्न या दृष्टीने कृती करण्याचा आहे. कारण अज्ञानी व अशिक्षित शेतकऱ्यांना हे पुस्तकी अर्थशास्त्र कितपत समजेल याची शंका वाटते. ज्यांना आपल्या कुटुंबात मुले किती असावीत हे ठरविता येत नाही, त्यांना आपल्या जवळ जनावरांची संख्या किती असावी हे कसे समजणार? यासाठी ग्रामीण भागातील शेतकऱ्यांना या विषयाचे महत्त्व व गांभीर्य पटवून देणे आवश्यक आहे. तसेच दांडेकर म्हणतात त्याप्रमाणे गोहत्त्येला कायदेशीर मान्यता दिली म्हणजे पशुधनासंबंधीचे सर्व प्रश्न सुटतील हे तितकेसे बरोबर वाटत नाही आणि मतांवर राज्य चालत असल्यामुळे कुठलाही सत्ताधारी पक्ष नजिकच्या भविष्यकाळात असा कायदा करेल असे वाटत नाही.

—ज. सु. चौधरी

'मराठी नाट्यसमीक्षेचा विकास' : —डॉ. चंद्रकांत धांडे; परिमल प्रकाशन, औरंगाबाद; १९७९; पृ. ३५३; किंमत ४० रुपये.

'मराठी नाटचसमीक्षेचा विकास' हा डॉ. चंद्रकांत धांडे यांचा ग्रंथ. या ग्रंथामध्ये डॉ. धांडे यांनी इ. स. १८४३ ते १९४३ या शंभर वर्षांतील नाटचसमीक्षेच्या विकासाचा विचार केलेला आहे. या शंभरीत झालेल्या विष्णुदास भावे, किर्लोस्कर, कोल्हटकर, खाडिलकर, गडकरी व अत्रे या युगप्रवर्तक नाटककारांवरील समीक्षा त्यांनी आपल्या ग्रंथात नोंदलेली आहे. या नाटककारांवर व त्यांच्या नाटकांवर प्रायः त्यांच्याच कालावधीत झालेली समीक्षा या ग्रंथात आलेली आहे.

प्रारंभीच्या 'मनोगता'मध्ये ग्रंथकाराने आपला लेखनहेतू विशद केलेला आहे. "...इ. स. १८४३ ते १९४३ या कालखंडात नाटचप्रयोग आणि नाटचवाङ्मय यांचे मूल्यमापन करताना समीक्षकांनी स्वीकारलेल्या तत्त्वांचा शोध घ्यावा ही या ग्रंथलेखनामागील भूमिका आहे...ही समीक्षा आणि रंगभूमी यांचा परस्पर संबंध काय होता ? ही समीक्षा रंगभूमी आणि नाटचवाङ्मय यांना वळण लावण्यास उपकारक ठरली किंवा कसे ? या समीक्षेतील मूल्यांमधून (मूल्यमापनामधून असावे) काही सिद्धांत हाती येतात काय ? असल्यास त्याचे स्वरूप कोणते ? या लेखनातून समीक्षेचा विकासक्रम दाखविता येतो काय ? या प्रश्नांचा शोध घेणे हा प्रस्तुत लेखनाचा मुख्य विषय आहे." आपल्या ग्रंथाचा मुख्य विषय लेखकाने अशा प्रकारे स्पष्ट केला असला, तरी त्याचे नीटसे प्रतिबिंब मात्र ग्रंथामध्ये उमटल्याचे आढळत नाही. स्वीकारलेल्या अवधीतील नाटचसमीक्षा आणि रंगभूमी यांच्या परस्पर संबंधाचा उलगडा या ग्रंथाने होतो असे वाटत नाही. ग्रंथकाराने स्वीकृत काल-

अनुक्रमणिका

खंडातील समीक्षेचा विकासक्रम जाणीवपूर्वक दाखविला आहे किंवा वेगवेगळ्या समीक्षकांनी मांडलेल्या तत्त्वांचा साकल्याने शोध घेतला आहे असेही दिसत नाही. या समीक्षेने नाट्यवाङ्मयाला वळण लावण्याचा जो अयशस्वी प्रयत्न केला त्याचीही त्रोटक माहिती या ग्रंथात येते. एकूण अशी स्थिती असल्यामुळे 'मनोगता'त व्यक्त केलेला मुख्य विषय ग्रंथकाराच्या पकडीतून निसटल्याचे जाणवत राहाते. "या शंभर वर्षांच्या कालखंडात कधी नाटक आणि समीक्षा यांचा प्रवास बरोबरीने झाला. कधी समीक्षा व नाटके यांत अंतर पडले" (पृ. ३३७) अशा त्रुटित समारोपाने मराठी नाट्यसमीक्षेचा विकास स्पष्ट होतो असे वाटत नाही.

डॉ. धांडे यांचा हा ग्रंथ वर्ण्यविषय झालेले नाटककार व त्यांची नाटके यांच्यावर वेगवेगळ्या समीक्षकांनी व्यक्त केलेल्या अनुकूल-प्रतिकूल अभिप्रायांनी आरपार भरलेला आहे. या अभिप्रायांतून नाट्यविषयक अनेक प्रश्न निर्माण होतात. नाट्यलेखनाचा हेतू, नाटकाचे प्रकार, इतिहास व नाटक यांचा संबंध, भाषांतरित नाटकातील फेरफार, खऱ्या व्यक्तींची व संतांची नाटकामधील योजना, रसांची मांडणी, मराठी संगीत रंगभूमीचे जनकत्व, शोकान्त नाटकाचे स्वरूप, नाटकाची लोकप्रियता व त्याचे वाङ्मयीन श्रेष्ठत्व, नाटक आणि अभिरुची यांचा परस्पर संबंध, फार्स किंवा प्रहसनाचे स्वरूप, नाटकातील विनोदाचे स्थान, नाटकातील पात्रांची भाषा, नाटकातील संगीताचे स्थान इ. अनेक प्रश्न या अभिप्रायांनी निर्माण केलेले आहेत. या प्रश्नांपैकी काही महत्त्वाच्या प्रश्नांची चर्चा करणे हा या ग्रंथाचा खरा हेतू दिसतो. रूपांतर-भाषांतरांचा प्रश्न, प्रहसनाचे स्वरूप, शोकान्त नाटकाची मीमांसा, नाटकातील संगीताचे स्थान, नाटकातील विनोदाचे औचित्य हे महत्त्वाचे प्रश्न या ग्रंथात चर्चिले गेलेले आहेत. या प्रश्नांवरच ग्रंथकाराचा भर दिसतो. समारोपात त्याने "विष्णुदास भावे यांच्यापासून आ. अत्रे यांच्यापर्यंत होऊन गेलेल्या युगप्रवर्तक नाटककारांच्या नाट्यकृतींवरील समीक्षेचा आणि उपस्थित झालेल्या नाट्यविषयक प्रश्नांचा विचार येथे केला आहे" असे म्हटले आहे (पृ. ३३५). हे नाट्यविषयक प्रश्न म्हणजे रूपांतर-भाषांतर, प्रहसन, शोकान्त नाटक, नाटकातील संगीत व विनोद या संबंधीचेच होत. वर्ण्यविषय झालेल्या नाटककारांच्या समीक्षेत या प्रश्नांना प्राधान्य लाभल्यामुळे त्यांचा विचार या ग्रंथात यावा हे स्वाभाविकच होय.

प्रस्तावकांनी म्हटल्याप्रमाणे "डॉ. धांडे यांनी नाट्यसमीक्षा म्हणजे काय ? असा प्रश्न उपस्थित करून तात्त्विक चर्चा स्वतंत्र प्रकरणात सविस्तर करायला हवी होती" असे राहून राहून वाटते. या तात्त्विक चर्चेच्या प्रकाशात या ग्रंथांची मांडणी झाली असती, तर त्याला घाटदारपणा आणि ठामपणा आला असता. आहे या स्थितीत हा ग्रंथ सैलसर आणि त्रुटित वाटतो. या शंभर वर्षांत झालेल्या काही ठळक नाटककारांवरील समीक्षेचा यात विचार झाला नाही. शंभर वर्षांच्या कालावधीला चिकटून राहिल्यामुळे वरेरकर आणि अत्रे यांच्या समवेतच आणि त्यांच्याच तोलामोलाचे नाट्यकर्तृत्व बजाविणाऱ्या रांगणेकरांचा विचार यात होऊ शकला नाही. शंभर वर्षांतील नाट्यसमीक्षेत उत्पन्न झालेल्या प्रश्नांचा शोध घेता घेता मधूनच ग्रंथकार कलामूल्यांची भाषा करतो आणि पुन्हा नाट्यघटकांनाच कलामूल्ये मानतो. समीक्षेची मूल्ये कोणती ? तर "कथानक, कथानकाचा विषय, नाट्यप्रसंग, स्वभावचित्रण, भाषा आणि कथानकाचा शेवट इत्यादी..." (पृ. १६). शोकान्त नाटक आणि शोकात्मिका, मराठी रंगभूमीचे जनकत्व याबाबतीतही ग्रंथकाराच्या मनात गोंधळ दिसतो. कोल्हटकरांच्या 'तोतयाच्या बंडा'वरील टीकेला तसेच अळतेकरांच्या शोकांतिकेवरील प्रबंधाला त्याने एवढे महत्त्व का द्यावे हेही लक्षात येत नाही.

डॉ. धांडे यांच्या ग्रंथात असे दोष असले, तरी थोडासा परिष्कार केल्यास त्यातून एक स्वतंत्र मौलिक ग्रंथ निर्माण होईल अशी नाट्यविषयक महत्त्वाची सूत्रे त्यात विखुरलेली आहेत हे कुणालाही मान्य करावे लागेल. स्वतः लेखकाने विशिष्ट दृष्टीने आपल्या साधनसामग्रीकडे पाहिले असते, तर त्यालाच हे काम करता आले असते. वरेरकरांची नाटके प्रारंभी लोकप्रिय झाली; पण थोड्याच अवधीत त्यांची पिछेहाट झाली याविषयीची लेखकाची मीमांसा मान्य होण्याजोगी आहे (पृ. ३०३). आ. अत्रे यांच्या नाट्यलेखनाचे त्याने सांगितलेले मर्म

पटण्याजोगे आहे (पृ. ३३०). मराठीत प्रयोग-समीक्षा झाली नाही ही त्याची तक्रारही रास्त आहे (पृ. ३४१). या ग्रंथाची उभारणी करताना लेखकाने जे श्रम घेतले आहेत त्यांना तर तोड नाही. दैनिक वृत्तपत्रे, साप्ताहिके, मासिके, आत्मवृत्ते, आठवणी, नाटकांच्या प्रस्तावना, नाट्यशास्त्रावरील ग्रंथ, नाटकांवरील समीक्षाग्रंथ अशी साधने गोळा करून त्याने ती काळजीपूर्वक तपासली आहेत. लेखकाची चिकाटी, त्याचा दीर्घोद्योग, त्याचा व्यासंग प्रशंसेस पात्र आहे. एक साधनग्रंथ या दृष्टीने या ग्रंथाला एक अनन्यसाधारण महत्त्व प्राप्त झाले आहे. मराठी नाट्यसमीक्षेच्या अभ्यासकांची या ग्रंथाने मोठी सोय करून ठेवली आहे यात मुळीच शंका नाही.

—वि. ना. कुलकर्णी

स्वागत

पंचधारा (मुन्शी प्रेमचंद विशेषांक) : प्रकाशक— मराठी साहित्य परिषद, आंध्र प्रदेश, इसामिया बाजार, हैदराबाद ५०० ०२७; पृष्ठे ९०; किंमत पाच रुपये.

थोर राष्ट्रीय साहित्यिक प्रेमचंद यांच्या जन्मशताब्दीच्या निमित्ताने प्रकाशित झालेला हा वाचनीय अंक. विश्वसाहित्यात ज्या थोर भारतीय साहित्यिकांचा गौरवाने उल्लेख केला जातो, त्यांत मुन्शी प्रेमचंद यांचे स्थान फार मानाचे आहे. या अंकातील दहाही लेख अभ्यासपूर्ण असून ते प्रेमचंदांचे समग्रतेने स्मरण करून देतात. प्रेमचंद : एक महान कलाकार (डॉ. चंद्रकांत बांदिवडेकर), पत्रकार प्रेमचंद (डॉ. प्रभाकर माचवे), प्रेमचंदांचे कौटुंबिक जीवन (प्रा. शोभा शास्त्री), प्रेमचंदांचे जीवनदर्शन आणि साहित्य (डॉ. सुशीला व्यापारी), प्रेमचंदांच्या मानसकन्या (प्रा. सौ. पुष्पा जतकर), प्रेमचंद साहित्यातील वास्तव (प्रा. प्र. रा. भुपटकर), प्रेमचंद स्वतःच्या शब्दांत (प्रा. सौ. नलिनी हर्षे), प्रेमचंद साहित्याची भाषा (डॉ. श्रीराम शर्मा), गोदानमधील मूक विरोधक (डॉ. सीताराम शर्मा), मुन्शी प्रेमचंद आणि मराठी कादंबरी (प्रा. रा. ब. माढेकर) या लेखांच्या वाचनाने प्रेमचंदांच्या वैचारिक, साहित्यिक व वैयक्तिक जीवननिष्ठांचे दिग्दर्शन होते.

भारतीय साहित्यातील पहिले दलित कथाकार म्हणजे प्रेमचंद हा नव्यानेच येणारा मुद्दा; प्रेमचंदांच्या व्यक्तिगत आठवणींतून व कौटुंबिक जीवनातून कार्ल मार्क्सची व स्वतंत्र विचारांच्या चारित्र्यपूर्ण व्यक्तित्वाची ओळख पटते. निःस्पृहता, स्पष्टवक्तेपणा, सच्चेपणा, सत्यवादीत्व या गुणांनी परिपूर्ण असणारे, व महत्त्वाकांक्षा बाळगून सतत आगेकूच करणारे सत्कर्म हेच कर्म आणि कर्म हाच धर्म मानणारे, नैतिक क्रांतीचे समर्थन करून संपूर्ण भारतीयता व मानवता हा केंद्रबिंदू धरून वैचारिक क्रांती घडविण्याचा प्रयत्न करणारे व कौटुंबिक जीवनाने हताश वा हतबल न होता सुखी जीवनाची प्राप्ती व लोकमांगल्याची स्थापना हे विश्वाला चिरस्थायी जीवन—तत्त्वज्ञान देणारे मुन्शी प्रेमचंद हे महामानवच. भारतीय साहित्याच्या एकात्मतेचा पुरस्कार करणाऱ्या या थोर साहित्यिकाला आंध्र प्रदेशाच्या मराठी साहित्य परिषदेने केलेले हे अभिवादन, आंतरभारतीच्या पुरस्कर्त्यांना फार समाधान देईल.

जय महाराष्ट्र मंडळाचा विवाहविषयक प्रबोधन विशेषांक : संपादक— काका वडके, अध्यक्ष, जय महाराष्ट्र मंडळ, ६४० कसबा पेठ, पुणे—४११०११; १९८०; पृष्ठे— ८०

दरवर्षी सामाजिक विषयांवर प्रबोधन विशेषांक प्रसिद्ध करून महाराष्ट्राची सामाजिक व वाङ्मयीन सेवा करणाऱ्या जय महाराष्ट्र मंडळाचा १९८० चा हा विवाहविषयक प्रबोधन विशेषांक. 'विचारवंतांचे विचार हे पाण्यासारखे सतत वाहत राहणे आवश्यक आहे, हे विचार वाहते राहिल्यास लोकशिक्षण होऊ शकेल.' हे या विशेषांकाचे प्रयोजन असल्याचे लोकसेवक श्री. काका वडके यांनी 'अक्षत्' मध्ये म्हटले आहे. रुखवतात दिलेले विवाह विविधता, हिंदु-विवाह कायदा, आंतरजातीय विवाह, आंतरजातीय विवाहांची कथा आणि व्यथा, बालविवाह : एक दुष्ट प्रथा, विधवाविवाह

वंदी, विवाहपूर्व बैठक, सत्यशोधक समाज विवाह-विधी, विवाह-समारंभ : अनिष्ट रीती-रिवाज, विवाह हंगामातील एक दिवस, विवाहपथ्ये, मधुचंद्र, विवाहोत्तर संततिनियमन, सासर-माहेर हे विषय व त्यांचे लेखक अनुक्रमे प्रा. मधुसूदन शारंगपाणी, सौ. शकुंतला नारगोलकर, प्रा. अनिल थत्ते व खासदार रामकृष्ण मोरे, डॉ. पं. रा. मोकाशी, डॉ. म. गं. मालशे व कु. नंदा आपटे, श्री. द्वारकानाथ संझगिरी, महात्मा ज्योतीराव फुले, अरुण सप्तर्षी, श्री. श्री. ज. जोशी, सौ. नंदा सुर्वे, र. धों. कर्वे व इरावती कर्वे पाहता अंक किती दर्जेदार आहे हे ध्यानात यावे. उपरोक्त १४ लेख व चौकटीतील समर्पक अशी सुमारे २० पानपूरके विवाहोत्सुक तरुण-तरुणी, नवविवाहित दांपत्ये, पालक, समाजसुधारक, शासन यांना निश्चितच मार्गदर्शक वाटतील. अर्थात सर्वांनी यांपासून बोध घेतला तरच हा उपक्रम सार्थकी लागेल.

शिवाजी महाराजांच्या नवलकथा : लेखक- शं. रा. देवळे; प्रकाशक- श्रीविद्या प्रकाशन, २५० शनिवार पेठ, पुणे- ३०; पृष्ठे ६१; किंमत- पाच रुपये.

छत्रपती शिवाजीमहाराजांच्या ३०० व्या पुण्यतिथी वर्षानिमित्त कुमार वाचकांसाठी प्रकाशित झालेला हा १० गोष्टींचा संग्रह. शिवचरित्र हा मराठी मनाचा अभिमानाचा व स्फूर्तीचा खजिना. बालवाचकांच्यावर संस्कार करणारा अमोल ठेवा. शिवाजीमहाराजांचा पराक्रम, त्यांची दूरदृष्टी, त्यांना असलेली न्यायाची चाड व अन्यायाची चीड, कर्तबगारीचे चीज करण्याची प्रवृत्ती, शौर्याची कदर व गैरशिस्त वर्तनाबद्दल शासन करण्याची धमक हे सर्व आदर्श गुण या गोष्टींतून हेच सांगतात की, गरीबांसाठी स्वराज्याची स्थापना करणारा रयतेचा हा कर्तव्यदक्ष संरक्षक लोकराजा होता. महाराजांच्या विचारांची, आचारांची ओळख व कर्तृत्वाची झेप या छोटयाछोटया गोष्टींतून होत असल्यामुळे त्या केवळ नवलकथा नाहीत तर नीतिकथाही आहेत.

प्राचीन जैन प्रणयकथा : लेखक- पंढरीनाथ रेगे; प्रकाशक- श्रीविद्या प्रकाशन, २५० शनिवार पेठ, पुणे-३०; पृष्ठे ९०; किंमत- बारा रुपये.

संग्रहाच्या शीर्षकातूनच त्याचे नावीन्य दिसते. इसवी सनाच्या प्रारंभीच्या काळापासून बाराव्या शतकापर्यंतच्या प्राकृत जैन वाङ्मयातील या नऊ कथा. या कथा रोमांचकारी जशा आहेत, तशाच वैविध्यतेनेही नटलेल्या आहेत. यात इमानी गणिका आहेत, पतिव्रता आहेत; एव्हढेच नव्हे तर वसुदेवाच्या प्रणयलीलाही वर्णिल्या आहेत. प्रत्येक कथेचे उगमस्थान (संदर्भ) पाहून वाचक अवाक् होतो. 'प्रणयशास्त्र' किती प्राचीन आहे याची झलक डॉ. जे. सी. जैन यांच्या संशोधनाधारे श्री. पंढरीनाथ रेगे यांनी कथामाध्यमातून मराठी जनतेला प्रथम दाखविली याबद्दल धन्यवाद.

चंद्र पालखीची वाट : कवयित्री- सौ. उज्ज्वला केळकर; प्रकाशक- व्यासपीठ प्रकाशन, सांगली; पृष्ठे- ७६; मूल्य- सहा रुपये.

सौ. उज्ज्वला केळकर यांच्या या पहिल्याच काव्यसंग्रहात त्यांच्या उत्कट कविमनाचा आविष्कार दिसून येतो. भावभावनांचा सुंदर असा क्रमविकास या कवितांतून उलगडत जातो. 'कळाहीन', 'कळ' 'तिच्या कुशीचा पारिजात', 'डोह' या त्यांच्या कवितांत चिंतनशीलतेचा व गांभीर्याचा सहजपणा आढळेल. शरीराने दुबळी असूनही मायाजालात वेढू न देण्याची आवाहन करणारी कळ जीवनाच्या वास्तवाचे पुण्यस्मरण करून आक्रंदते. प्रत्यक्ष कवितेशी सायुज्यभक्तीचे अनुबंध असणारी व वास्तव, प्रेम, उदात्तता यांच्या उगमातून येत असल्यामुळे ती अत्यंत रमणीय झाली आहे. 'आपलेच अस्तित्व क्षणाक्षणाला कणाकणांतून शोधणाऱ्या सौ. केळकर यांच्या कवितेत स्वतंत्र चमक दिसते' या शब्दांत प्राचार्य म. द. हातकणंगलेकर यांनी त्यांना गौरविले आहे.

– सतीश वि. कुलकर्णी

वाचकांचा पत्रव्यवहार–

प्रा. मे. पुं. रेगे,

संपादक नवभारत यांस

सप्रेम नमस्कार,

गेल्या ऑगस्टच्या नवभारताच्या अंकात "प्राचीन भारतीय साहित्य-मीमांसा : एक आकलन" या नावाचा माझा लेख आला आहे. त्यात पृ. ३ वर (मुद्दा क्र. ६) "स्वशब्दवाच्यता" या पर्यायाबद्दल विवेचन आले आहे. ते संक्षिप्त असून त्यात प्रा. केळकरांवर टीका आहे. हे विवेचन काहीसे विस्तारपूर्वक करणारे व प्रा. केळकरांवरील टीका (या मुद्द्यापुरती) प्रामादिक असल्याचे सांगणारे सोबतचे माझे "**स्वशब्दवाच्यता**" हे टिप्पण '**वृद्धिपत्र**' (Addendum) म्हणून येत्या नवभारताच्या अंकात प्रसिद्ध करावे अशी विनंती आहे.

आपला स्नेहांकित

–वा. म. कुलकर्णी

स्वशब्दवाच्यता : (वृद्धिपत्र)

काव्यात स्वशब्द (शृंगार वगैरे रसांचे वाचक शृंगार वगैरे शब्द), रति वगैरे स्थायिभाव, निर्वेद वगैरे संचारि– (= व्यभिचारि–) भाव, कामिनी वगैरे आलंबन–विभाव, वसंत ऋतू, उद्यान, वगैरे उद्दीपन–विभाव, आणि आंगिक वगैरे चार प्रकारचा अभिनय यांच्या समस्त अथवा व्यस्त (अर्थात सर्वांचा एकत्रितपणे अथवा औचित्यानुसार पृथक् पृथक्) वापर झाला असता शृंगार वगैरे रस आविर्भूत होतात म्हणून अशा काव्याला ' रसवत् ' म्हणावे असे ' भामहविवरण 'कार उद्भट (इ. स. ८००–८५०) या प्राचीन आलंकारिकाने (= साहित्यशास्त्रकाराने) म्हटले आहे. अर्थातच उद्भटाच्या मते स्वशब्दवाच्यता हा काही दोष नाही. अलंकार-(= साहित्य-)शास्त्रात प्रस्थान ग्रंथ म्हणून मान्यता पावलेल्या **ध्वन्यालोक** या ग्रंथाच्या कर्त्याला अर्थात आनंदवर्धनाला (इ. स. ९ व्या शतकाचा उत्तरार्ध) उद्भटाचे हे मत– काव्यात शृंगार वगैरे शब्द योजिले गेले असता शृंगार वगैरे रस आविर्भूत होतात– बिलकूल मान्य नाही. **ध्वन्यालोका**च्या पहिल्या 'उद्योता'त (बनारस आवृत्ति, बालप्रिया टीकेसह, १९४०, पृ. ७८–८४) आनंदवर्धनाने उद्भटाच्या या मताचे – त्याचा नामनिर्देश न करता– खंडन केले आहे. **ध्वन्यालोका**वर **लोचन** नावाची टीका (व भरताच्या नाट्यशास्त्रावर **अभिनवभारती** नावाची टीका) लिहिणाऱ्या अभिनवगुप्त (इ. स. १० व्या ११ व्या शतकाच्या दरम्यान) या प्रतिभासंपन्न अशा प्रकांडपंडिताने आनंदवर्धनाच्या मताचाच पाठपुरावा केला आहे. **वक्रोक्तिजीवित**कार कुंतक (इ. स. १० व्या– ११ व्या शतकाच्या दरम्यान) या आलंकारिकानेही आपल्या ग्रंथाच्या तिसऱ्या उन्मेषात (कर्नाटक युनिव्हर्सिटी, धारवाड, १९७७, डॉ. कृष्णमूर्ति संपादित आवृत्ति, पृ. १४६) उद्भटाच्या मताचे खंडन केले आहे. काव्यशास्त्राच्या सर्वस्पर्शी, सुसंगत मांडणीने त्या क्षेत्रात सार्वभौमता प्राप्त झालेल्या मम्मटाच्या काव्यप्रकाशातही (रचना १०५०–११०० दरम्यान, झळकीकरकृत **बालबोधिनी** टीकेसह, काव्यप्रकाश आवृत्ति, १९५०, पृ. ४३३–४३६) उद्भटाच्या मताचे खंडन आले आहे. हेमचंद्र (१०८८–११७२) या आलंकारिकानेही आपल्या **काव्यानुशासना**त (महावीर जैन विद्यालय, मुंबई आवृत्ति, १९६४. पृ. १५९–६१) आनंदवर्धन, अभिनवगुप्त व मम्मटाला अनुसरून स्वशब्दवाच्यता दोषाचे प्रतिपादन केले आहे. विश्वनाथाने (इ. स. १३००–१३८०) आपल्या **साहित्यदर्पणा**च्या सातव्या परिच्छेदात (काणे आवृत्ति, १९२३, परिशिष्ट –इ (पृ. १२०–१२१) ह्या दोषाचे निरूपण केले आहे. ते मम्मटाला अनुसरूनच आहे. विद्यानाथाने (इ. स. १४ वे शतक, पूर्वार्ध) आपल्या **प्रतापरुद्रीया**च्या पाचव्या दोष-

अनुक्रमणिका

प्रकरणाच्या अखेरीस (बालमनोरमा सीरिज नं. ३, मद्रास, १९१४, पृ. २३२) या दोषाचा उल्लेख केला आहे.

संचारि– (=व्यभिचारि-) भावाचा नावाने निर्देश काही ठिकाणी (अथवा काही वेळा) दोषावह होत नाही असे मम्मटाने (वरील आवृत्ति पृ. ४४५) म्हटले आहे. हेमचंद्राने या दोषाचे लक्षण सांगतानाच **'क्वचित् सञ्चारिवर्जम्'** (वरील आवृत्ति पृ. १५९) अशा शब्दात या अपवादाचा निर्देश केला आहे. हेमचंद्राचे शिष्य, रामचंद्र व गुणचंद्र (इ. स. ११२५ –११८०) हे मात्र 'स्वशब्दवाच्यत्वम्' (=स्वशब्द-वाच्यता) हा रसदोष नव्हेच असे आपल्या **नाट्य-दर्पण** (बडोदा आवृत्ति, १९५९, पृ. १५६) या ग्रंथात ठासून सांगतात.

स्वशब्दवाच्यता हा रसदोषांपैकी एक म्हणून साहित्यशास्त्रकारांनी गणला आहे हे वरील आढाव्या-वरून कळून येईल. मात्र "प्राचीन भारतीय साहित्य मीमांसा : एक आकलन' या माझ्या परीक्षण –लेखातील (नवभारत, ऑगस्ट १९८०, अंक ११, पृ. ३, क्रमांक ६) स्वशब्दवाच्यता (पॅराफ्रेजबिलिटी) या पर्यायासंबंधीची माझी टीका चुकीची असून ती प्रा. केळकरांवर अन्याय करणारी आहे. माझ्या या टीकेबद्दल मी दिलगीर आहे. वस्तुस्थिती अशी आहे की अभिनवगुप्ताने आपल्या **ध्वन्यालोका**वरील **लोचन** टीकेत 'स्वशब्दवाच्यता', 'शब्दाभिधेयत्व' 'स्वशब्दवाच्य' हे शब्द, प्रा. केळकर म्हणतात त्या 'पॅराफ्रेजबिलिटी' या अर्थीच वापरले आहेत. १) तत्र प्रतीयमानस्य तावद् द्वौभेदौलौकिकः काव्यव्या-पारैकगोचरश्चेति । **लौकिको यः स्वशब्दवाच्यतां कदाचिदधिशेते** स च विधिनिषेधाद्यनेकप्रकारो वस्तुशब्देनोच्यते। ... यस्तु (रसस्तु) स्वप्नेऽपि न स्वशब्दवाच्यः... । (पृ. ५०–५१). २) **वस्त्वलङ्का-रावपि शब्दाभिधेयत्वमध्यासते** तावत्। (पृ.७८). (३)... विभावानुभावौ तावत् **स्वशब्दवाच्यावेव**। (पृ. १७७). प्रतीयमान अर्थाच्या वस्तु, अलंकार व रसादि या तीन प्रकारांपैकी पहिले दोन (सामान्यतः वस्तु-ध्वनि आणि अलंकार-ध्वनि म्हणून ओळखले जाणारे) हे वक्त्याच्या विवक्षेनुसार साक्षात् शब्द-व्यापाराचा अर्थात अभिधेचा विषय होऊ शकतात –ते शब्दांनी वाच्य होऊ शकतात– ते अभिधेय होऊ

शकतात. दुसऱ्या शब्दांत सांगायचे म्हणजे वस्तुध्वनि आणि अलंकार-ध्वनि ह्या दोन प्रकारांना 'वाच्या-र्थाच्या कोटीत आणून बसवणे शक्य असते. म्हणून हे दोन प्रकार स्वशब्दवाच्य, स्वशब्दाभिधेय अथवा अभिधेय अथवा वाच्य होत. आणि या दृष्टीनेच ते लौकिक (लोकव्यवहारात आढळणारे) होत. याउलट, रसादि हा तिसरा ध्वनीचा प्रकार, अदृष्टपूर्व अथवा अश्रुतपूर्व गोष्टी घडवून आणणाऱ्या स्वप्ना-तही (म्हणजेच कधीही) स्वशब्दवाच्य होऊ शकत नाही, साक्षात् शब्दव्यापाराचा अर्थात अभिधेचा विषय होऊ शकत नाही अथवा (शब्दांनी) वाच्य अथवा अभिधेय होऊ शकत नाही तर तो आस्वाद घेता येणाऱ्या स्वरूपानेच प्रतीत होतो– अनुभवास येतो. म्हणून तो अलौकिक होय.

मुंबई, **–वा. म. कुलकर्णी**

३।९।१९८०

मार्क्सवाद्यांचे दिवास्वप्न

माननीय संपादक 'नवभारत,'

सप्रेम नमस्कार.

मार्क्सवाद आणि फुले–आंबेडकरवाद या विषया-वरील संपादकीयानंतर (फेब्रुवारी ८०) यालाच संबंधित, पूरक अशा 'वर्गयुद्ध आणि वर्णयुद्ध' (मार्च ८०) या संपादकीयात नवभारतकारांनी "माणसे स्वायत्त व्यक्ती म्हणून एकमेकांना ओळखू लागल्याशिवाय जातिसंस्था विरणे अशक्य आहे. पण स्वायत्त व्यक्तिमत्त्व हे मार्क्सवादी मूल्य नाही." असे सांगितल्यामुळे मार्क्सवाद व आंबेडकरवाद यातील मूलभूत फरक त्यांच्याच लेखणीतून प्रकट झाला हे फार छान झाले.

आंबेडकरवादाशी जवळीक साधल्याशिवाय मार्क्सवादाला भारतात पाळेमुळे रोवता येत नाहीत व भवितव्यही नाही याची 'यथार्थ' जाणीव झाल्या-मुळे ते डॉ. आंबेडकरांचा विचार करीत आहेत. आंबेडकरवाद केवळ विचारसरणी नाही तर तिला आंबेडकरांच्या अनुयायांची मिळालेली प्रचंड संख्या-शक्ती व निष्ठा ही महत्त्वाची आहे. मार्क्सवाद्यांचे खरे दुखणे हे आहे. आंबेडकरांचे अनुयायी हस्तगत कर-

ण्याची ही कुटिल नीती आहे. या नीतीला समन्वय-वादाचे स्वरूप देऊन ते आंबेडकरवाद्यांवर उपकार करीत असल्याचा आव आणीत आहेत. कारण आंबेडकरवादी वर्णयुद्धाचे सेनानी असल्यामुळे सारे सेनानी एकच म्हणून आपण सारे गळ्यात गळा घालू ही मार्क्सवाद्यांची भूमिका. मार्क्सवाद्यांना डॉ. आंबेडकरांचे खरोखरच प्रेम असते तर प्रत्यक्ष बाबासाहेबांच्याविरुद्धच मार्क्सचा सच्चा चेला का उभा राहिला असता? बाबासाहेबांना निवडणुकीत पराभूत करणारे मार्क्सवादी त्यांच्या महानिर्वाणानंतर समन्वय करण्यास निघाले आहेत. अशा समन्वयाची मागणी करणारे मूलतः मार्क्सवादीच असतात. मग ते दलित असोत वा दलितेतर. आंबेडकरांचा उल्लेख टाळणे अशक्यप्राय आहे. म्हणून त्यांचा निर्देश करतात एवढेच. शरद पाटलांच्या मते अशी मागणी प्रथम प्रा. रावसाहेब कसबेसारख्या दलित विचारवंताकडून झाली असली तरी या वादाच्या उगमापूर्वीच अशा प्रकाराला विरोध झाला तो प्रत्यक्ष बाबासाहेबांकडून हे ते का सोयीस्करपणे विसरतात? शरद पाटील आपल्या लेखात (एप्रिल व ऑगस्ट ८०) या महाचर्चेतील विचारवंतांचा मार्क्सवादी विचारवंत व आंबेडकरवादी विचारवंत असा उल्लेख न करता मार्क्सवादी विचारवंत व दलित विचारवंत असा करतात. दलित विचारवंत म्हणजे आंबेडकरवादी असे ते गृहीत धरतात. यातून त्यांचा वैचारिक सूर कळून येईल. 'सत्यशोधक' नावाचा त्यांना वेगळा सवतासुभा काढावा लागला हे लंगडेपण कोणाचे? शरद पाटील आंबेडकर वाचतात तो आशय (स्पिरीट) सोडून. केवळ शब्दांतून (लेटर्स). म्हणूनच ते घोटाळे करतात.

श्री. गौतम शिंदे यांनी चांगली मांडणी केली आहे (जून ८०). "आंबेडकरांना केवळ सामाजिक विचारांचे उद्गाते ठरवून त्यांची वर्णी इतर समाजसुधारकांत लावून त्यांच्या आर्थिक विचारांकडे आणि धोरणांकडे दुर्लक्ष करायचे हा देशातल्या साम्यवाद्यांचा खाक्या." हे त्यांचे मत ग्राह्यच आहे. खरा मार्क्सवादी खरा आंबेडकरवादी असतो व खरा आंबेडकरवादी हा खरा मार्क्सवादी असतो या शब्दसूरात काही मंडळी धूळफेक करतात. आंबेडकरवादाला कोणत्याही उसन्या कुबड्यांची गरज नाही.

डॉ. बाबासाहेब आंबेडकरांनी औद्योगिक कलह विधेयकाच्या (काळ्या कायद्याच्या) वेळी १९३८ साली निषेधाच्या, विरोधाच्या व संपाच्या वेळी कम्युनिस्टांसहित सर्वांना साथ दिली होती हे खरे; पण त्याचवेळी 'आपलें काळीज हरण करणारे धूर्त मर्कट कोणते' याचाही सूचक इशारा त्यांनी दिला होता, हे आठवते. आंबेडकरवादी सावध आहेतच. विद्रोह बोथट करण्यासाठी व आपले अस्तित्व टिकविण्यासाठी 'अवताराचे' स्थान देऊन आपल्यात सामावून घेण्याची जी परंपरा तीच आंबेडकरवादाच्या समन्वयामागे दिसते. म्हणून दलित चळवळीच्या विघटनेची कुंडली मांडणारे विचारवंत कल्पनेच्या राज्यात वावरत आहेत असे म्हणावेसे वाटते.

– सतीश वि. कुलकर्णी, वाई

अनुक्रमणिका

सार-संकलन

परदेश

इराणमधील क्रांतीची वाटचाल

मार्च १९७९ मध्ये राज्यघटना मुक्रर करून स्वीकृत करण्यासाठी इराणमध्ये जे सार्वमत घेण्यात आले त्याच्यात आयतुल्ला खोमिनी ह्यांच्या मार्गदर्शनाला अनुसरून इराणमधील राजवटीचे 'इस्लामी प्रजासत्ताक' हे स्वरूप मान्य करण्यात आले. 'लोकशाही प्रजासत्ताक' नव्हे किंवा 'लोकशाही इस्लामी प्रजासत्ताक' असेही नव्हे; तर केवळ 'इस्लामी प्रजासत्ताक'. त्यानंतर मे १९७९ मध्ये आयतुल्ला खोमिनी यांनी जे सर्वांत महत्त्वाचे भाषण राष्ट्राला उद्देशून केले त्याच्यात 'ईश्वरा ! मी तुझाच संदेश प्रसृत करीत आहे याचा साक्षी रहा !' अशी प्रस्तावना करून इराण हे इस्लामी प्रजासत्ताकच राहील अशी घोषणा त्यांनी केली आणि ज्यांना इराणमध्ये लोकशाही प्रजासत्ताक स्थापन करायचे आहे ते इस्लामचे आणि ईश्वराचे शत्रू आहेत असे जाहीर केले.

आपली राजकीय उद्दिष्टे खोमिनी यांनी कधीही लपवून ठेवली नव्हती; ती त्यांनी पूर्णपणे स्पष्ट केली होती. इराणमध्ये धर्मराज्य, धर्मगुरूंच्या आधिपत्याखाली असलेले राज्य त्यांना स्थापन करायचे होते आणि इराणमधून युरोपिअन संस्कृतीचा प्रभाव पूर्णपणे उखडून काढायचा होता हे ते जाहीरपणे आणि स्वच्छपणे पहिल्यापासून सांगत आले होते. फक्त इराणच्या बुद्धिजीवी वर्गाला, विद्यार्थी, सरकारी कर्मचारी, लष्करी आणि विमानदळातील अधिकारी, इत्यादींच्या वर्गाला ते ऐकायचे नव्हते आणि कानी पडले तरी समजून घ्यायचे नव्हते. हा वर्ग उदारमतवादी असूनही त्याने खोमिनी यांना क्रांतीचे अध्वर्यू म्हणून सतत पाठिंबाच दिला. पण खोमिनी यांनी त्याला तुच्छतेनेच वागविले आणि राज्ययंत्रणेवरील आपली पकड धीमेपणे बळकट करीत नेली. वेगवेगळ्या रंगछटांचे डावे आणि लोकशाहीवादी पक्ष वादविवादात आणि निदर्शने करण्यात मशगूल असताना खोमिनी यांनी अतिशय काळजीपूर्वक निवडलेल्या 'क्रांतीच्या रक्षकांचे', दहा हजार संख्येचे, एक दळ उभारले, इस्लामी प्रजासत्ताक पक्ष आणि क्रांतिकारक समिती यांच्यावरील आपला ताबा भक्कम केला, क्रांतिकारक समितीचे अधिक सदस्य मंत्री म्हणून शासनयंत्रणेत प्रविष्ट केले, वर्तमानपत्रे आणि लोकशाहीवादी आणि साम्यवादी पक्ष यांच्यावर बंदी घातली – हे पक्ष म्हणजे पश्चिमी संस्कृतीचे हुजरे होते– 'इस्लामी क्रांतिकारक न्यायमंडळां'च्या कार्यक्षेत्राची व्याप्ती वाढवून सर्व 'प्रतिक्रांतिकारक' कृत्यांचा बंदोबस्त करण्याची जबाबदारी त्यांच्यांकडे सूपूर्द केली, 'राज्यघटना तज्ज्ञमंडळा'वरील मुल्लांना 'शंभर टक्के इस्लामी असलेली राज्यघटना' निर्माण करण्याचा आदेश दिला आणि श्रद्धाधारक मुसलमानांचा सर्वोच्च नेता असलेल्या आणि इस्लामी धार्मिक कायद्यांचा श्रेष्ठ पंडित असलेल्या इमामाला न्यायसंस्था आणि शासनसंस्था ह्यांच्यावर व्यापक अधिकार देणारे कलम मंजूर करून घेऊन इराणमध्ये इस्लामी धर्मराज्य प्रस्थापित केले.

हे सर्व कसे घडून येऊ शकले हे समजून घेण्यासाठी पदच्युत आणि परलोकवासी शहांच्या राजवटीकडे वळावे लागेल. १९७८–७९ या वर्षी पाच महिने चाललेल्या सार्वत्रिक संपाने शहांची राजवट आणि इराणमध्ये पंचवीस शतके टिकून राहिलेली राजसत्ता संपुष्टात आणली. ह्या उठावामागील प्रेरणा 'इस्लामी शासनव्यवस्था' प्रस्थापित करण्याची होती. 'इस्लामी शासनव्यवस्थे'ची ही जी मागणी होती तिला आलेली धार, शहांची जुलमी, स्वच्छंदी, एकतंत्री, 'ऐहिक' बळ आणि

अनुक्रमणिका





संपत्ती यांच्या मागे लागलेली सत्ता आणि खऱ्या-खुऱ्या धार्मिक इस्लामी राजवटीची कल्पना यांच्यांतील गडद विरोधाने आली होती. पहिले शिया इमाम अली यांची चार वर्षांची जी राजवट इतिहासात घडून गेली होती तिच्यामध्ये धार्मिक, इस्लामी राजवटीविषयीची लोकांची कल्पना मूर्त होत होती. अप्रतिष्ठित, ऐहिक वैभवाची अतिरेकी हाव असलेली, पश्चिमी वळणाची, आधुनिक विज्ञान व तंत्रज्ञान यांच्या कच्छपी लागलेली सत्ता शहांच्या स्वरूपात लोकांपुढे होती तर आयातुल्ला खोमिनी धर्माधिष्ठित, परंपरापूत अधिकाराचे प्रतीक होते.

१९७८–७९ च्या चळवळीत चार गट सहभागी होते. (१) धर्मगुरु (मुल्ला); (२)'बाजार' म्हणजे व्यापारी आणि पारंपरिक हस्तकारागीर– ह्यांना पैशाचे पाठबळ होते आणि त्यांनी सार्वत्रिक संपाला आर्थिक साहाय्य केले; (३) इस्लामवादी पण इस्लाममध्ये सुधारणा करू पहाणारे जहाल कार्यकर्ते; आणि (४) ग्रामीण भागातून नव्याने शहरात आलेले कामगार– झोपडपट्टयातून रहाणारे, क्रांतीनंतर ' सर्वहारा ' हे वर्णन ज्यांना चिकटले आहे ते कामगार.

शहांच्या राजवटीत धर्मगुरूंचा गट आणि त्यांनी चालविलेल्या संस्था बऱ्याच प्रमाणात स्वायत्त होत्या. आर्थिक दृष्टयाही हा गट सुस्थिर होता. शहांच्या वडिलांच्या कारकीर्दीत १९२० च्या सुमारास इराणचे आधुनिकीकरण सुरू झाले व त्याचा भाग म्हणून, शिक्षणसंस्था आणि न्यायदान ह्या ज्या परंपरेने धर्मगुरूंच्या अखत्यारीतील गोष्टी होत्या त्या त्यांच्या काबूतून बाहेर काढून घेऊन स्वायत्त करण्यात आल्या. एवढेच नव्हे तर शहांचे वडील आणि स्वत: शहा यांचे धोरण धर्मगुरूंची सांस्कृतिक व सामाजिक प्रतिष्ठा कमी करण्याचे होते. यामुळे धर्मगुरूंचा वर्ग दुखावलेला होता. शहांच्या राजवटीविरुद्ध पहिले महत्त्वाचे निदर्शन धर्मगुरूंच्या प्रेरणेने आणि त्यांचे पारंपरिक धर्मशास्त्र शिकणारे जे विद्यार्थी होते त्यांच्या सहकार्याने झाले. जानेवारी १९७८ पासून ही चळवळ सुरू झाली. आधुनिक विद्यापीठातील विद्यार्थीही तिच्यात सहभागी झाले. ह्या धार्मिक चळवळीला जो लोकांचा पाठिंबा मिळाला त्याच्यामुळे शहांचे जे आधुनिक, इहवादी विरोधक होते ते चकित झाले, ते चळवळीत ओढले गेले पण त्यांचे स्थान दुय्यम ठरले. सप्टेंबर १९७८ मध्ये चळवळ जेव्हा देशभर पसरली तेव्हा आयातुल्ला मंडळीच जनतेचे पुढारी म्हणून शहापुढे ठाकले. त्यांनी जनतेच्या वतीने शहांपुढे जनतेच्या मागण्यांचा जाहीरनामा सादर केला. शहांनी या मागण्या तात्काळ स्वीकारल्या पण जनतेचा क्षोभ ओसरला नाही. एवढे होईपर्यंत धर्मगुरूंनी क्रांतीची भाषा आत्मसात् केली होती.

इराणमधील शहरांची पारंपरिक अर्थव्यवस्था जे व्यापारी, दुकानदार आणि कारागीर ह्यांच्या हातात होती तेही शहांच्या आर्थिक धोरणांमुळे शहांच्या विरोधी होते. उदा. १९७५ मध्ये शहांनी नफेखोरीविरुद्ध मोहीम सुरू करून ७००० व्यापाऱ्यांना कैद आणि दंड अशा शिक्षा ठोठावल्या होत्या. 'बाजार' ह्या सामूहिक नावाने ओळखला जाणारा हा वर्ग आणि धर्मगुरू हे नेहमीच एकमेकांना जवळचे होते. शहांच्या राजवटीविरुद्ध चालविलेल्या चळवळीचा भाग म्हणून जो सार्वत्रिक संप झाला त्यावेळी कामगारांना जे आर्थिक साहाय्य देणे आवश्यक होते ते 'बाजारा'कडून पुरविण्यात आले.

पण धर्मगुरू आणि 'बाजार' यांची ही युती जनतेच्या पाठिंब्याशिवाय निष्प्रभ ठरली असती. ही साहाय्यक जनता ग्रामीण भागातून उन्मळून निघून शहरात गर्दीने जमा झालेल्या, आधुनिक शहरी परिसरात भांबावलेल्या आणि असंतोषाने खदखदत असलेल्या कामगारांमधून उभी राहिली. ह्यांची आधुनिक जगाशी आणि विचारांशी ओळख झालेली नव्हती आणि नाही. परंतु पारंपरिक धार्मिक भाषा त्यांना चांगल्या प्रकारे अवगत होती. त्यांच्या असहाय परिस्थितीत आयातुल्ला खोमिनी त्यांना एब्राहिम, महंमद पैगंबर इ. परिचित प्रेषितांसारखेच आपले मार्गदर्शक आणि त्राते वाटले.

शेवटचा गट म्हणजे इस्लामचे आधुनिकीकरण करू पहाणारा गट. इस्लामच्या आधुनिकीकरणाची चळवळ १९६० च्या सुमारास सुरू झाली. इराणमधील उच्च, खानदानी वर्ग अंतर्बाह्य पाश्चात्य झाल्यासारखा होता. इस्लामचे आधुनिकीकरण करण्याची चळवळ ही ह्याविरुद्ध झालेली प्रतिक्रिया होती. आधुनिक विज्ञान, तंत्रज्ञान, समाजशास्त्रे

ह्यांचे शिक्षण देणाऱ्या विद्यापीठांचा इराणमध्ये गेल्या वीस वर्षांत झपाट्याने विस्तार झाला आहे. ह्यांतून शिकून बाहेर पडणारे मध्यमवर्गीय आणि कनिष्ठ मध्यमवर्गीय विद्यार्थी, प्राध्यापक, अभियंते, तंत्रज्ञ, ही मंडळी ह्या इस्लामच्या आधुनिकीकरणाच्या चळवळीचे सामाजिक अधिष्ठान होत. आधुनिकीकरणाचे आर्थिक आणि फायदे उठवीत असतानाही त्यांना आपली इस्लामी अस्मिता अधिक दृढ करायची होती. आधुनिक जीवनाच्या प्रश्नांना इस्लाममध्येच उत्तरे सापडतात ह्या सिद्धांतावर आणि विश्वासावर हे आंदोलन उभे होते.

ह्या आंदोलनाचा परिपाक म्हणून विद्यापीठात आणि बाहेर अनेक धार्मिक मंडळे संघटित झाली. एकटच्या तेहेरानमध्ये १९७४ साली १२,३०० मंडळे अस्तित्वात होती. सप्टेंबर १९७८ ते फेब्रुवारी १९७९ ह्या कालखंडात इराणमध्ये जे प्रचंड जन–आंदोलन उभे राहिले त्याच्यात देशभर पसरलेल्या ह्या मंडळाच्या जाळ्याने महत्वाचा भाग घेतला. खोमिनी यांची भाषणे आणि आदेश सर्व लोकात प्रसृत करणे, निदर्शने-मोर्चे संघटित करणे ही कामे करणारे स्वयंसेवक ह्या मंडळांनी उपलब्ध करून दिले.

आणखी एका उपगटाचा निर्देश केला पाहिजे. शहांच्या राजवटीत माध्यमिक शिक्षणांचा खूपच प्रसार झाला होता. उदा. १९७७ साली विद्यापीठांत प्रवेश मिळण्यासाठी २,९०,००० अर्ज आले होते पण त्यांतील फक्त ६०,००० विद्यार्थ्यांसाठी जागा होत्या. उरलेल्यांचा सैन्यात सक्तीने भरणा होणार असता. हे विद्यार्थी, शाळांतून शिकून बाहेर पडलेले पूर्वीच्या वर्षांतील बेकार राहिलेले विद्यार्थी आणि शाळा संपावर गेल्यामुळे रिकामपणा मिळालेले विद्यार्थी रस्त्यावर आले. हे कृतीसाठी आसुसलेले होते. त्यांना इस्लामी अस्मिता विरुद्ध पाश्चात्यीकरण, लोकशाही विरुद्ध हुकूमशाही, इ. वैचारिक समस्यांमध्ये रस नव्हता. ही इराणची 'रागावलेली तरुण पिढी' होती. त्यांना आपला खदखदणारा राग काढायची संधी धार्मिक नेत्यांनी सुरू केलेल्या आंदोलनामुळ मिळाली. ह्या सुशिक्षित बेकार तरुणांचा, ज्यांना समाजात काही स्थानच उरले नव्हते अशा तरुणांचा वर्ग आणि ग्रामीण परिसरातून शहरात गोळा झालेला, भयानक परिस्थितीत जगणारा कामगारांचा वर्ग ही शहांनी घडवून आणलेल्या आधुनिकीकरणाची अपत्ये होती.

हे जे जन–आंदोलन झाले त्याचे नेतृत्व आधुनिक विचाराशी आणि मूल्यांशी परिचित असलेल्या मध्यमवर्गाने का केले नाही ? त्याचा ताबा संपूर्णपणे धर्मगुरूंकडे कसा राहिला ? मध्यमवर्गाच्या ह्या अकर्तेपणाची अनेक कारणे आहेत. एकतर ह्या जनतेच्या उठावाच्या काळात मध्यमवर्गाला आपल्या मुस्लिम आणि इराणी अस्मितेचा प्रत्यय आला. 'शहा मुर्दाबाद, खोमिनी झिंदाबाद' अशी घोषणा देणाऱ्या प्रचंड जमावात स्वतःला झोकून देताना, त्यांच्या खांद्याला खांदा भिडवून, त्यांच्याबरोबर पावले टाकीत मोर्चात सहभागी होताना 'मी आहे ही भावना राहिली नाही, आम्ही आहोत एवढीच भावना उरली होती' असा धुंद करणारा अनुभव त्यांना आला.

पण ह्याचा अर्थ असा होतो की मध्यमवर्ग लोकांपासून तुटला होता. ह्याचे एक महत्वाचे कारण म्हणजे इराणमध्ये एकाएकी आलेली, उत्पादनाशी संबंधित नसलेली सुबत्ता. १९७३ पर्यंत इराणची औद्योगिक आणि आर्थिक वाढ वर्षाला ९ ते १० टक्के ह्या वेगाने होत होती. पण तेलाचा दर एकाएकी वाढल्याने ती पुढील तीन वर्षे ४० टक्के एवढी झाली. पैसा वाढला पण त्या प्रमाणात उत्पादन वाढू शकले नाही. उत्पादन कसे वाढवावे हा प्रश्न बाजूला पडला. ह्या अचानक आलेल्या श्रीमंतीचे वाटप कसे करावे हा मुख्य प्रश्न बनला. पण वस्तूंचे उत्पादन न वाढल्यामुळे ही श्रीमंती पोकळ राहिली. ज्यांच्या हातात हा नवीन पैसा पडला. हे मुख्यतः मध्यमवर्गीय होते– त्यांनी थाटामाटाच्या आणि उधळपट्टीच्या रहाणीमागे आपली भांबावलेली वृत्ती काही काळ दडविली. पण हे सोंग टिकू शकले नसते. शिवाय शहांनी इराणला आधुनिक आणि बलसंपन्न राष्ट्र बनविण्यासाठी म्हणून जी अद्ययावत शस्त्रसामग्री आणि यंत्रसामग्री इराणमध्ये ओतण्याचा खटाटोप चालविला होता त्यामुळे अमेरिकन आणि युरोपिअन तंत्रज्ञांचे आणि सल्लागारांचे थवेच्या थवे इराणमध्ये वसतीला येऊन राहिले होते. त्यांच्या कार्यक्षमतेत आणि त्यांना द्याव्या लागणाऱ्या अधिकारस्थानांमध्ये इराणी मध्यमवर्गाला आपले

अनुक्रमणिका

मागासलेपण प्रतिबिंबित झालेले दिसत होते आणि जाणवत होते. ह्यामुळे 'जनते'शी एकरूप होण्याची त्यांची इच्छा बळावत होती.

जनता खोमिनी यांच्यामागे होती. मध्यमवर्गाला सहन करावे लागत असलेले आणि असह्य ठरत असलेले ताण ज्या परिस्थितीतून निर्माण होत होते तिचे सूत्रधार शहा होते. खोमिनी की शहा असा एक साधा पर्याय त्यांच्यापुढे असल्यासारखा होता. त्यांनी खोमिनीची निवड केली. आपला इराणीपणा खोमिनीत मूर्त झालेला त्यांना आढळला.

तेलाच्या किंमती वाढल्याने जे भरमसाट पेट्रो-डॉलर्स इराणच्या खजिन्यात जमा होत होते ते वरिष्ठ सरकारी नोकर, उद्योजक, कंत्राटदार, यांच्या खिशात पडत होते. मध्यमवर्गाच्या ह्या थराला ही राजवट कशीबशी सावरून धरलेली आहे आणि कोसळणार आहे ह्याची जाणीव होती. तिच्यात मूलभूत बदल घडवून आणून ती स्थावर करण्याचे प्रयत्न त्याने केला नाही, तिच्याविषयीचे काही कर्तव्य मानले नाही, अखेरच्या दिवसांत आपली तुंबडी भरून परागंदा व्हायचे त्यांनी ठरविले. उदा. १९७६ मध्ये २०००० इराणी नागरिकांनी लंडन-मध्ये किंवा त्याच्या आसपास घरे खरेदी केली. ह्याशिवाय अनेक कॅलिफोर्नियात गेले. मध्यमवर्गाच्या ह्याच्या खालच्या थरांना आणि कामगारांना नवीन संपत्ती मुख्यतः चलनवाढीच्या आणि भरमसाट किमतींच्या स्वरूपात भेटली. १९७८ मध्ये जेव्हा शहांनी आपला अंमल सैल केला, राजकीय कैद्यांची तुरुंगातून मुक्तता केली, वर्तमानपत्रांवरील नियंत्रणे ढिली केली तेव्हा शहांच्या पोलिसयंत्रणेने केलेल्या दडपशाहीची आणि जुलुमांची वर्णने वर्तमान-पत्रांच्या स्तंभामधून दुथडी भरून वाहू लागली. पत्रकार, बँक कर्मचारी, इराणच्या राष्ट्रीय तेल कंपनीतील कर्मचारी, अभियंते, आणि मग सरकारी कर्मचारीही एकामागून संपावर गेले. शहांची राजवट थंडावली.

ह्या सुमाराला राज्याची सूत्रे मध्यमवर्गाने हाती घ्यावी असे आवाहन शहांनी केले. पण शहांनी पंचवीस वर्षे जी दडपशाही केली होती, बुद्धिजीवी वर्गाने राजकीय हालचाली करू नये म्हणून त्यांच्या-वर पाळत राखली होती तिचा परिणाम व्हायचा तो झालाच होता. अनुभवी आणि आत्मविश्वासपूर्ण असे राजकीय नेतृत्व मध्यमवर्गातून उभे राहू शकले नाही. जे मध्यमवर्गीय राजकीय पुढारी निर्माण झालेली राजकीय पोकळी भरून काढण्यासाठी म्हणून पुढे आले ते सत्तरीतील होते. खोमिनींच्या कडव्या अनुयायांपुढे ते निष्प्रभ ठरले. त्यांची पद्धत-शीरपणे मानखंडना करून त्यांना बाजूला सारण्यात आले. इस्लामचे आधुनिकीकरण करू पहाणारे, अमेरिकन विद्यापीठांत इस्लामी मंडळे चालवून इस्लामचा आधुनिक जीवनाशी सांधा कसा जुळविता येईल ह्याची चर्चा करणारे जे तरुण मध्यमवर्गीय महत्त्वाच्या सरकारी स्थानांवर होते त्यांनी मुल्लांपुढे लोटांगण घातले. त्यांनी एकही सामाजिक किंवा आर्थिक सुधारणा घडवून आणलेली नाही. फक्त वर्तमानपत्रांची मुस्कटदाबी करण्याचे आणि परदेशी वार्ताहरांची हाकलपट्टी करण्याचे कार्य त्यांनी केले आहे.

शहांनी संबंध राज्ययंत्रणा स्वतःभोवती उभारली होती. त्यांनी स्वतः जेव्हा कच खाल्ली तेव्हा ती कोसळली. सैन्यामध्ये बंडखोरीचे काही किरकोळ प्रकार घडले तरी ते एकंदरीत शहांशी निष्ठा बाळ-गून राहिले. पण उठाव मोडून काढण्यासाठी शहांनी सैन्याचा परिणामकारक रीतीने वापर करण्याचे शहा यांनी टाळले. कायदा आणि सुव्यवस्था राखण्यासाठी सैन्य रस्त्यांवर आणण्यात आले होते पण शहा ह्यांच्याच हुकुमाप्रमाणे त्याने बंडाळी करणाऱ्या जमावावर शस्त्रे चालविली नाहीत. शिवाय डिसेंबर १९७८ मध्ये अमेरिकेने शहा ह्यांना असलेला आपला पाठिंबा काढून घेतला शहांनी शक्य तितक्या लवकर देश सोडावा आणि सैन्याने सत्ता हातात घेऊ नये एवढीच गोष्ट ह्यानंतर अमेरिकेला साधायची होती. खोमिनी यांच्या प्रतिनिधींशी तुम्ही संबंध प्रस्थापित करा असा सल्ला अमेरिकेकडूनच इराणी सेनापतींना मिळाला होता. शहा यांच्या देशत्यागानंतरच सैन्यात फूट पडली, लोक उत्स्फूर्तपणे आणि आता निर्भयपणे रस्त्यावर आले, सैन्य तटस्थ राहिले आणि शहांची राजवट संपुष्टात आली. ह्या बंडाचे नेतृत्व आधुनिक गटांकडे होते, मुल्लांकडे नव्हते.

इराणमध्ये साम्यवादी क्रांती नजिकच्या भवि-ष्यात घडून येईल असा फारसा संभव नाही कारण

एकतर डाव्या पक्षांकडे कार्यकर्त्यांचे संघटित दळ मोठ्या प्रमाणावर नाही आणि शिवाय इराणमध्ये कामगारवर्गही संख्येने फारसा मोठा नाही. दहाहून अधिक कामगार ज्यांच्यात काम करतात अशा कारखान्यांतून काम करणाऱ्या कामगारांची संख्या ७ लक्ष ५० हजार आहे; म्हणजे ७ टक्क्याहून अधिक नाही. बाकीचे कामगार कारागिरांच्या हाताखाली काम करणारे आहेत. ते 'बाजारात' मोडतात, ते खोमिनी यांचे पक्के अनुयायी आहेत. इराणला भीती आहे ती एका प्रकारच्या फॅसिझमची. खोमिनी यांचा इराणच्या बहुजनसमाजावर भावनिक पगडा आहे; त्यांचे ह्या बहुजनसमाजाशी साक्षात् नाते आहे. त्याचा वापर करून, सर्व आधुनिक शासकीय संस्था, शैक्षणिक संस्था, औद्योगिक संस्था यांची मोडतोड करून, मुल्लांचे धर्मराज्य त्यांना प्रस्थापित करायचे आहे. ही त्यांची रणनीती आहे.

तेव्हा 'इस्लामी आधुनिकते'चा पुरस्कार करणाऱ्या गटांकडे त्यांनी दुबळी शासनयंत्रणा सुपूर्द केली. पण त्याबरोबरच क्रांतिकारक मंडळांच्या रूपाने एक समांतर अधिकारयंत्रणा संघटित केली. ह्या समांतर यंत्रणेवर खोमिनी यांच्या सच्च्या अनुयायांचा, मुल्लांचा काबू आहे. दैनंदिन कारभारात येणाऱ्या अडचणी आणि अपयश यांचे खापर ज्यांच्याकडे शासनयंत्रणा सोपविली आहे, त्या गटांवर फोडून त्यांना अप्रिय करून दुबळे करायचे हे खोमिनीयांचे धोरण आहे.

इस्लामला आधुनिक स्वरूप देऊन त्याच्या पायावर राष्ट्राची उभारणी करण्याचे ध्येय ज्यांनी स्वीकारले होते त्यांना अभिप्रेत असलेली समाजरचना आणि खोमिनी यांना मुल्लांची सत्ता स्थापन करायची आहे. इस्लामी आधुनिकतावाद्यांना धर्मगुरूविरहित आणि पूर्णपणे समतेवर आधारलेली समाजरचना साधायची होती. पाश्चात्त्य संस्कृतीत अंतर्भूत असलेला 'भ्रष्टाचार' निपटून काढण्याचे ध्येय दोन्ही पक्षांना समान असले तरी इस्लामी आधुनिकतावाद्यांना धर्मगुरूंची अधिसत्ता अजिबात मान्य नाही. राजकीय सत्ता खरीखुरी लोकांच्या हातात असावी अशी त्यांची कल्पना आहे. पण आज खोमिनी शहरी कामगारांना वेतनवाढ देण्याचा (गरिबांची आर्थिक स्थिती सुधारण्याचा) आणि पाश्चात्त्य रहाणी नष्ट करून मूळची इस्लामी नीती समाजात प्रस्थापित करण्याचा जो कार्यक्रम पार पाडताहेत त्यावर हे गट तृप्त आहेत. शहरी कामगारांचा वर्ग अर्थात् भक्कमपणे खोमिनींच्या पाठीशी उभा आहे. डाव्या पक्षांची आर्थिक व सामाजिक क्रांतीची भाषा त्याला नीट समजत नाही. खोमिनी बोलतात ती पारंपरिक धार्मिक भाषा त्यांना चांगली समजते आणि पेट्रोडॉलर्सच्या वाढत्या गंगाजळीतून त्यांना भरघोस वेतन मिळू शकते.

खोमिनी यांना विरोध करू शकतील अशा शक्ती कोणत्या आहेत ? एकतर कुर्द, तेलविभागातील रहिवासी अरब, बलुची इत्यादी अल्पसंख्यांकाकडून खोमिनी यांच्या राजवटीला विरोध होतो आहे. हा विरोध निपटून काढण्यासाठी ज्या प्रमाणात सैन्याचा वापर करावा लागेल त्या प्रमाणात सैन्य मुल्लांच्या सत्तेहून भिन्न असे सत्ताकेंद्र म्हणून उभे राहील. मुल्लांच्या राजवटीला विरोध करील असा दुसरा गट म्हणजे विद्यापीठातून शिकून बाहेर पडलेला 'नवीन' मध्यमवर्गीय गट. पण हा अजून सुसंघटित व्हायचा आहे. सर्वांत मोठी शक्यता ही आहे की मुल्ला हेच सत्तेचे मालक आहेत ही गोष्ट जेव्हा लोकांना स्पष्टपणे दिसून येईल तेव्हा जबाबदारीशिवाय सत्ता भोगण्याचे त्यांचे आजचे सुख संपुष्टात येईल. आणि मग शहांची राजवट कोसळली तशीच त्यांचीही राजवट स्वतःच्या अकर्तेपणामुळे व गलथानपणामुळे कोसळेल.

अनुक्रमणिका



 REGD. NO. SAT 3

हे मासिक पां. गो. आपटे यांनी दी प्राज्ञ प्रेस, ३१५ गंगापुरी, वाई येथे छापून म. पुं. रेगे यांनी प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई यांचेकरिता तेथेच प्रसिद्ध केले.

अनुक्रमणिका



